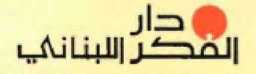
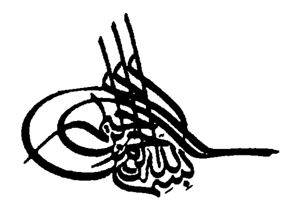
تهافت الفلاسفة

للعالم علاء الدين الطوسي

تحقيق وتحليل
الدكتور رضا سعادة



تهافت
الفلاسفة



المحتويات

رموز المخطوطات

ح : طبعة حيدر آباد.
س : مخطوط السليمانية.
ك : مخطوط كوبريلي.
ن : مخطوط نور عثمانية.

الرموز الواردة في الهوامش

د.ت.	=	دون تاريخ
را	=	راجع
ص	=	صفحة
ق	=	ورقة
قا	=	قارن، قابل
لا	=	لاحظ

مقدمة

الشائع بين الناس والمفكرين منذ زمنٍ بعيد، أن أبا حامدٍ الغزالي قد ألّف كتابه «تهافت الفلاسفة»، للرد على الفلاسفة وإبطال حججهم العقلية في الإلهيات والطبيعيات. والمعروف أيضاً، أن أبا الوليد محمد بن رشد قد ردّ على الغزالي، هادماً حججه ومدافعاً عن الفلاسفة، في كتابه «تهافت التهافت».

لكن الذي لم يكن شائعاً، ولا حتى معروفاً عند الكثيرين، وجود كتب أخرى باسم «تهافت الفلاسفة». فقد ذكر آغا بزرك (كما سيرد لاحقاً) في «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»، كتاب «تهافت الفلاسفة» للشيخ الإمام قطب الدين أبي الحسين، سعيد بن هبة الله بن الحسن، الراوندي، المتوفى ٥٧٣ هـ/١١٧٧ م. كما ذكر «تهافت الفلاسفة» للمحقق خواجه نصير الدين الطوسي، المتوفى سنة ٦٧٣ هـ/ ١٢٧٤ م. وذكر أيضاً كتاب «تهافت الفلاسفة» للخواجه زاده، مصلح الدين مصطفى بن يوسف المتوفى ٨٩٣ هـ/ ١٤٨٧ م.

ولم نتحقق بعد من وجود تهافت الإمام قطب الدين الراوندي، أو عدم وجوده. لكنه ثبت لدينا حتى الآن، وجود كتابين باسم «تهافت الفلاسفة» بعد تهافت الغزالي، هما: تهافت الفلاسفة أو الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي والحكماء، للمولى علاء الدين علي الطوسي، وليس للخواجه نصير الدين الطوسي كما ورد عند آغا بزرك؛ ثم «تهافت الفلاسفة» للخواجه زاده. أما تهافت الطوسي فقد تمّ تحقيقه ونشره في هذا المجلد؛ وأما تهافت الخواجه زاده، فسنفرغ من تحقيقه وننشره قريباً إن شاء الله.

القسم الأول

التمهيد

الفصل الأول : علاء الدين الطوسي: حياته وأعماله.

الفصل الثاني: كتاب الذخيرة.

الفصل الثالث: منهجية التحقيق.

الفصل الأول
علاء الدين الطوسي
حياته وأعماله

أولاً : حياة الطوسي

١ ـ من هو علاء الدين الطوسي؟

علاء الدين علي بن محمد البتاركاني[١]، الطوسي، الحنفي، الشهير بالمولى عرأن[٢]. جميع المراجع التي تحدثت عنه لم تذكر تاريخ ولادته، ولا شيئاً مهمًا عن طفولته ونشأته. لكن الثابت عنه نسبته إلى طوس، وهي بلدة بخراسان محتوية على بلدتين: احداهما طابران، والثانية لوقان، ولهما أكثر من ألف قرية، وكان فتحها زمن عثمان بن عفان[٣]. ويقال انه من أهل سمرقند[٤]، وهي البلدة التي قضى فيها أيامه الأخيرة حتى وفاته.

والمرجّح أن ولادته كانت حوالي ٨١٧ هـ/ ١٤١٤ م، إذ ذكر السيوطي[٥] أنه عاش نحو سبعين سنة، وأن وفاته كانت في سمرقند سنة٨٨٧ هـ/ ١٤٨٢ م، وهـذا مـا ثبت عن البغـدادي[٦]، واللكنـوي، وحـاجي خليفة[٧] وهو معاصر

(١) را: الزركلي، الأعلام، ج ٥ (د. ت.)، ص ١٦٢. وقد ورد في نظم العقيان: «البيادكاني» بدل «البتاركاني». را: السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان (المطبعة السورية الأميركية، نيورك ١٩٢٧)، ص ١٣٢.

(٢) را: اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، الطبعة الأولى (القاهرة، ١٣٢٤ هـ)، ص ١٤٥.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) تقع سمرقند في اقليم الصّغد، شرقي خراسان. را: بروكلمان، تاريخ الشعوب الاسلامية (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٥)، خارطة الطرق الرئيسية في الولايات الشرقية، ص ٢٥٦.

(٥) السيوطي، نظم العقيان، ص ١٣٢.

(٦) البغدادي، هدية العارفين، المجلد الأول (اسطنبول، ١٩٥١)، ص ٧٣٧.

(٧) حاجي خليفة المتوفي ٨٩٤هـ/١٤٨٨م. را: حاجي خليفة، كشف الظنون (اسطنبول ١٩٤٣). الصفحات ٤٩٧، ١١٤٤، ١٤٧٩، ١٨٥٦.

لعلاء الدين الطوسى[1] .

وأوسع ترجمة لحياة الطوسي كتبها طاشكبري زاده (ت ٩٦٨ هـ/ ١٥٦٠ م)، الذي لم يترك عالماً من علماء الدولة العثمانية إلا وتحدث عنه، فأطال الحديث أو اختصره تبعاً لمنزلة كل عالم ومكانته. قال في الطوسي: «ومنهم العالم الفاضل، علاّمة زمانه وأستاذ أوانه، المولى علاء الدين علي الطوسي نوّر الله تعالى مضجعه.»[2].

تلقى الطوسي العلم على علماء عصره في بلاد العجم[3]، فحصّل العلوم العقلية والنقلية، وكان عالماً ذا باعٍ ممتد في التفسير والحديث والفنون. كما كانت له مشاركة في العلوم كلها. وقد مهر فيها وفاق أقرانه، حتى اذا بلغ رتبة الكمال أتى بلاد الروم، فأكرمه السلطان العثماني مراد خان (ت ١٥٤١ م)، وسلّمه مدرسة السلطان في بروسّة[4]، وعينّ له كل يوم خمسين درهماً.

٢ ـ في بلاد الروم:

أما عصر الطوسي الذهبي، فكان عهد السلطان محمد بن مراد خان (ت ١٤٨١ م) فاتح القسطنطينية، الذي كان يرى في كثرة العلماء دليلاً على تقدم الدولة الاسلامية، فاستقدم إلى سلطنته العلماء الكثيرين، وأنفق عليهم وفرّغهم للتدريس. وكان المولى علاء الدين أوفرهم حظاً، فقد ميزّه السلطان وأنفق عليه أكثر مما أنفق على بقية العلماء.

وبعد فتح القسطنطينية جعل السلطان محمد خان ثماني من كنائسها مدارس، وأعطى واحدة منها للمولى الطوسي، وعينّ له كل يوم مائة درهم. كما أعطاه قرية هي أقرب القرى من مدينة قسطنطينية، ولقبت تلك القرية بقرية مَدْرَس ، ولا تزال

---

(١) را: طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية (دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٥)، ص ١٤٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٠.
(٣) من هؤلاء العلماء، المولى فخر الدين العجمي. المرجع نفسه، ص ٣٨.
(٤) تقع جنوبي القسطنطينية. را: بروكلمان، تاريخ الشعوب الاسلامية، ص ٢٥٦.

مشتهرة بذلك حتى اليوم. ثم بنى السلطان ثماني مدارس جديدة، ونقل التدريس اليها، وعين للمولى الطوسي فيها موضعاً يعرف اليوم بجامع زيرك، وكان حوله مقدار أربعين من الحجرات يسكن فيها الطلبة.

ولما كان الطوسي أستاذاً بارعاً، فقد عينّ له السلطان كل يوم مائة درهم، إضافة لما كان يغدقه عليه من العطايا. كما كان يقصده ليدرس عنده. يروى أن السلطان أتى مدرسته يوماً، وأمر الطلبة أن يحضر المولى الطوسي فحضر. فأمره أن يجلس في مكانه المعتاد، وأن يدرس عنده. فجلس الطوسي وجلس السلطان إلى جانبه الأيمن، والوزير محمود باشا معه. وأحضر الطلبة فقرأوا عليه حواشي شرح العضد للسيد الشريف. فانبسط الطوسي لحضور السلطان في مجلسه، وحلّ من المشكلات والدقائق ما لا يحصى، ونشر من العلوم والمعارف ما لم تسمعه الآذان. فطرب السلطان عند مشاهدة فضائله، حتى يروى أنه قام وقعد من شدة طربه. فأمر للمولى بعشرة آلاف درهم وخلعة نفيسة، وأعطى لكل واحد من الطلبة خمسماية درهم[1].

ومن المدارس المهمة التي تسلّمها الطوسي أيضاً، مدرسة السلطان مراد، والد السلطان محمد، في أدرنة. ولما وسعت شهرته وكبر مقامه، أمره السلطان، هو والخواجه زاده[2] (ت ٨٩٣ هـ/ ١٤٨٧ م)، أن يصنّفا كتاباً للمحاكمة بين الغزالي والحكماء. فكتب الخواجه زاده كتابه في أربعة أشهر، وأتمّ الطوسي كتابه في ستة أشهر وسماه «بالذخر»، أو «الذخيرة في المحاكمة بين الغزالي والفلاسفة». وقد أمر السلطان لكل واحد منهما بعشرة آلاف درهم. لكنه زاد الخواجة خلعة نفيسة، مظهراً بذلك تفضيل كتابه على كتاب علاء الدين.

٣ ـ عودته إلى بلاد العجم ووفاته:

كان نبوغ الطوسي بالعلم ونجاحه في حقل التدريس، من الأسباب التي جعلته يعزف عن مناصب السلطنة ومهامها الرسمية، لا سيما بعد تفضيل كتاب

---

(١) ورد هذا في الشقائق النعمانية. را: طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص ٦٠.

(٢) مصلح الدين مصطفى بن يوسف البروسوي . راجع عنه الطوسي ، الذخيرة ، فهرس الأعلام والفرق ، ص ٣٩٨ .

الخواجه زاده على كتابه. فاعتزل أمور الدنيا، واعتكف مؤثراً الاهتمام بأمور الآخرة.

وقد حزّ في نفس الطوسي تفضيل كتاب الخواجه زاده، فتكدّر طبعه. وكان ذلك التمييز السبب في تركه بلاد الروم، وعودته إلى وطنه[١] في بلاد العجم[٢]. وقد وصل تبريز أولاً، فلقي هناك الشيخ عبد الله الالهي[٣]، الذي أقام له ضيافة في أحد بساتين تبريز. وكان هناك ماء جار، فقعد المولى الطوسي عنده، ونكّس رأسه متفكراً. وجاء الشيخ يسأله عن حاله فقال: «حصل لي هنا خطور خاطر، وذهب عني ما بي من تشويش الخاطر»[٤]. وكان الطوسي كئيباً مشوّش الخاطر بتركه بلاد الروم ومناصبها، فأنشده الشيخ عبد الله بيتاً فارسياً، مضمونه أن فراغ الخاطر أفضل من كل ما يتمنى[٥].

ومن ثم انتقل الطوسي إلى ما وراء النهر[٦]، ولجأ إلى مجلس الشيخ العارف عبيد الله السمرقندي[٧]، وهو من مشايخ الطريقة النقشبندية[٨]. وقد اتخذ لديه مكاناً مرموقاً، وكان وسيلة لاتصال الشيخ بالعثمانيين، فتعزّز موقع الشيخ منهم، حتى ورث أولاده[٩] محبة والدهم لبني عثمان[١٠]

---

(١) سمرقند.

(٢) را: حاجي خليفة، كشف الظنون، ص ٥١٣.

(٣) وهو من تلامذة علاء الدين الطوسي، ومتوفى في ٨٩٦هـ/١٤٩٠م. را: طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص ١٥٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٦١.

(٥) الصفحة نفسها.

(٦) هو نهر جيحون في اقليم خراسن ويصب في بحر خوارزم.
را: بروكلمان، خارطة الولايات الشرقية، ص ٢٥٦.

(٧) المتوفي سنة ٨٩٥هـ/١٤٨٩م. را: طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص ١٥٥.

(٨) تنتهي هذه الطريقة إلى خواجه بهاء الدين النقشبندي. المرجع نفسه، ص ١٥٤.

(٩) منهم خواجه محمد قاسم. المرجع نفسه، ص ١٥٥.

(١٠) ورد هذا في كتاب «تاج التواريخ» لمحمد سعد الدين الأصفهاني، وهو باللغة العثمانية. (وقد ساعد في تعريب النص أحد أساتذة الفقه الاسلامي في جامعة اسطنبول، الذي تم الاجتماع به في المكتبة السليمانية صيف ١٩٧٩، ويدعى اسماعيل بويوك).
را: محمد سعد الدين الأصفهاني، تاج التواريخ، المجلد الأول (د. ت.) ص ٤١٠ ـ ٤١١. وقد أشير

وقد حصّل الطوسي في خدمة الشيخ السمرقندي ما حصّل، حتى بلغ المقامات السنية والمعارف الذوقيّة. وبقي هناك في سمرقند حتى وفاته سنة ٨٨٧ هـ/ ١٤٨٢ م[١].

ثانياً: مؤلفات الطوسي

من أهم مؤلفات الطوسي كتاب «الذخيرة»، أو «المحاكمة بين الغزالي والحكماء». وقد ألّفه بأمر من السلطان أبي الفتح، محمد بن مراد خان (ت ١٤٨١ م). ولن يُفصّل الحديث عن هذا الكتاب هنا، انما سيتم وصفه في الفصل المخصص للحديث عن نسخ المخطوطات المختلفة، التي اعتمدت في تحقيقه[٢].

أما مؤلفاته الأخرى، فهي عبارة عن شروح وحواش، وكلها مخطوطات لم تطبع بعد.

فقد ذكر له الزركلي[٣] بالاضافة إلى «الذخيرة»، حاشية على «التلويح» للتفتازاني، وحواشي على شرح «المواقف» وغيره.

وذكر له البغدادي[٤] ثمانية كتب، هي: البداية في المحاكمة بين الحكماء، حاشية على «التلويح»، حاشية على شرح العضد «لمختصر المنتهى»، حاشبة على «لوامع الأسرار»، حاشية على شرح «المواقف»، حواشي على حاشية «الكشّاف»، شرح «مطالع الأنوار»، و«الذخيرة».

= لهذا المرجع في:

Brockelmann, G.A.L. (Brill, 1942), GI, 467. GII, 201, 209, 214, 230. SII, 279.

(١) ولقد أجمع الذين كتبو ا عن الطوسي أن وفاته كانت في سمرقند سنة ٨٨٧هـ، الاّ عمر رضا كحالة (في معجم المؤلفين، ج ٧، دمشق ١٩٥٧، ص ١٨٥)، الذي أورد أن وفاته كانت سنة ٨٧٧هـ. كذلك يوسف سركيس، الذي انفرد بالقول إنه مات في خرسان أو تبريز سنة ٨٨٥ هـ.
را: يوسف سركيس، معجم المطبوعات العربية القاهرة ١٩٢٨)، ص ١٢٤٨.

(٢) را: الفصل الثاني، ص ٢١.

(٣) الزركلي، الأعلام، ج ٥ (د. ت.)، ص ١٦٢.

(٤) البغدادي، هدية العارفين، ص ٧٣٧.

وذكر له حاجي خليفة[1] ستة كتب، هي: الذخيرة في المحاكمة بين الحكماء والغزالي، حاشية على شرح الدوّاني للعقائد العضدية، حاشية على حاشية السيد على «الكشّاف» للزمخشري، حاشية على «مختصر المنتهى»، وحاشية على شرح السيد الشريف «للمواقف» للايجي.

أما طاشكبري زاده[2]، فقد ذكر له بالاضافة للذخيرة، حواشي على شرح «المواقف»، حواشي على حاشية شرح العضد، حواشي على «التلويح». حواشي على حاشية شرح «الكشاف»، حواشي على حاشية شرح «المطالع».

وبعد البحث عن هذه الكتب المخطوطة في مكتبات اسطنبول، تمّ العثور على ما يلي:

١ ـ حاشية الطوسي على شرح السيد الشريف لكتاب «المواقف»، لعضد الدين الايجي (ت ٧٥٦ هـ/ ١٣٥٥ م.) ويوجد منها نسختان:

أ ـ الاولى موجودة في مكتبة جار الله، في تجمع السليمانية في اسطنبول. رقمها ١٤٣٨/٥، وعدد أوراقها ٢٢ ورقة، في مجلد من الصفحة ٨٤ إلى ١٠٥. بدايتها: «بسم الله الرحمن الرحيم، اعتمادي بكرمه العميم. وكرّم بني آدم نوع الانسان...» وخاتمتها: «.....فتعين لكلامه التقرير الاول، وان كان الثاني أقوى. تمّ.».

ب ـ الثانية موجودة في مكتبة جار الله أيضاً، رقمها ٢١١٩/٦، وعدد أوراقها ٢٤ ورقة، في مجلد من الصفحة ١٥٧ إلى ١٨٠. بدايتها: «بسم الله الرحمن الرحيم، رب العون....» وخاتمتها: «فتعينّ لكلامه التقرير الاول وان كان الثاني أقوى. تمت الحاشية».

٢ ـ حاشية الطوسي على «التلويح» وهو شرح التفتازاني لكتاب «تنقيح الأصول» لابن مسعود المحبوبي (ت ٧٤٧ هـ/١٣٤٦ م).

ويوجد منها نسختان:

أ ـ الأولى في مكتبة جار الله، رقمها ١٤٣٨/٣، وعدد أوراقها ٤٠ ورقة، في

---

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، الصفحات ٤٩٧، ٥١٣، ٨٢٥، ١١٤٤، ١٤٧٩، ١٨٥٦.

(٢) طاشكبرى زاده، الشقائق النعمانية، ص ٦١.

مجلد من الصفحة ٢١ إلى ٦٠. بدايتها: «بسم الله الرحمن الرحيم، رب تمم بالخير، وبه نستعين. قوله رحمه الله: الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغرّاء....». وهذه النسخة ناقصة، فقد توقف فيها الناسخ في موضوع الطلاق. وآخر عبارة وردت فيها هي: «...قوله: ذكر الطلاق المعقب للرجعة بلفظ اسم الفاعل، من الاعقاب» والساقط منها قسم من موضوع الطلاق، بالاضافة للموضوع الأخير الذي يتحدث فيه عن السرقة والاستقامة.

ب ـ النسخة الثانية توجد في مكتبة دار المسنبي، تجمع السليمانية. رقمها ١/١٩٣ وعدد أوراقها ٤٢ ورقة. بدايتها: «بسم الله الرحمن الرحيم........ الله لا اله الاّ هو الإله الكريم. قوله رحمه الله: الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغرّاء.......» وخاتمتها: «...قوله: ليصير محكماً والأولى أن يقال: مفسراً بدل محكمًا. تمّت بعونه وقدرته».

٣ ـ حاشية على شرح العضد لكتاب «مختصر المنتهى» لابن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ/ ١٢٤٨ م). وهو اختصار لكتاب «منتهى السؤال والأمل في علمي الأصول والجدل». هذه النسخة موجودة في مكتبة جار الله، رقمها ٢٠٨٧/ ٣، وعدد أوراقها ١٤ ورقة، من الصفحة ٥٥ إلى ٦٨. بدايتها: «بسم الله الرحمن الرحيم، رب عصّم عما يصمّ..» وخاتمتها: «.... والمرشد الناصب، وما به الارشاد.»

٤ ـ حاشية على حاشية السيد على شرح العضد «لمختصر المنتهى». توجد هذه النسخة في مكتبة حميدية، رقمها ٤٣٧/ ٢ وعدد أوراقها ٢٨ ورقة، من الصفحة ٧٨ إلى ١٠٥. بدايتها: «بسم الله الرحمن الرحيم. قال الفاضل الشريف...» وخاتمتها: «... قد اختلفت في أن الجزء حيث كان جزء أم لا.»

٥ ـ شرح مطالع الأنوار، وهو باللغة الفارسية.

* * *

الفصل الثاني
كتاب الذخيرة

١ ـ نسبة الكتاب:

عندما وقع الخيار على كتاب «تهافت الفلاسفة» لتحقيقه، تمّ ذلك بناء على أن المؤلف هو نصير الدين الطوسي أبو جعفر محمد بن محمد، (ت ٦٧٢ هـ/ ١٢٧٤ م). فقد ورد في «فهرس المخطوطات المصورة» لفؤاد السيد[١]، أن مخطوط «تهافت الفلاسفة» هو لنصير الدين الطوسي، وأشار المؤلف لوجود ذلك المخطوط في مكتبة كوبرولي في اسطنبول تحت الرقم ٧٩٩، ولوجود نسخة مصوّرة عنه في معهد المخطوطات في جامعة الدول العربية، رقمها٧٠.

وبعد الحصول على نسخة معهد المخطوطات، والشروع بـالعمل، بـدافع الرغبة في التعرّف على الفكر الفلسفي عند نصير الدين بعد معرفته عالماً من كبار علماء الفلك، أخذ الشك يبرز من الصفحات الأولى في نسبة الكتاب للنصير. فالمعروف عن النصير أنه يدور في فلك ابن سينا، وفي هذا «التهافت» ميل واضح للغزالي. وتمّت مراجعة آغا بزرك[٢] في ذلك، فاذا به يذكر «تهافت الفلاسفة» للخواجة نصير الدين الطوسي، وينوّه بوجود نسختين عنه في اسطنبول[٣]، ونسخة ثالثة في مكتبة الحاج ميرزا باقر القاضي في تبريز. لكن ذلك لم يزل الشك ولا أظهر الحقيقة.

وبعد الرجوع إلى المخطوط نفسه، ومتابعة استيضاح الصفحات الواحدة تلو

---

(١) الجزء الأول، ص ٢٠٦.

(٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٤ (مطبعة مجلس الشورى، طهران ١٣٢٦هـ) ص ٥٠٢.

(٣) مكتبة نور عثمانية، ومكتبة بشير آغا.

الأخرى، تبينّ أن المؤلف هو محقق آخر غير النصير. لقد ألفّ كتابه بأمر من فاتح القسطنطينية، السلطان محمد بن مراد خان، في القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي، أي بعد قرنين من وفاة الطوسي نصير الدين. قال المؤلف في مقدمة الكتاب، بعد ذكر حيرته وتردده: «. . . وكنت أبقى محروماً عن هذا المرام، إلى أن أشار إليّ مولانا. . . أبو الفتح محمد بن مراد خان. . . أن أنظر في الرسالة المسماة بتهافت الفلاسفة، التي ألفّها الامام الهمام. . أبو حامد محمد بن محمد الغزالي»[1]. وبعد البحث ثبت أن المؤلف هو طوسي آخر، إنه علاء الدين علي الطوسي الملقب بالمولى عرّان. (ت ٨٨٧ هـ/١٤٨٢ م).

من هنا تبين خطأ كل منْ فؤاد السيد وآغا بزرك، في نسبة الكتاب للنصير. كذلك الخطأ الوارد في فهرس معهد المخطوطات في جامعة الدول العربية. وقد تأكد ذلك بما لا يدع مجالاً للشك، بعد جولة على مكتبات اسطنبول، تمّ خلالها العثور على أربع نسخ لهذا المخطوط، وكان للمستشرق فؤاد سزكين فضل في الارشاد الى هذه النسخ.

وفي فهرس مكتبة نور عثمانية، ورد «شرح تهافت الفلاسفة» للطوسي. وبعد المراجعة تبينّ أنه علاء الدين الطوسي، وليس نصير الدين. وكانت محاولة العثور على مخطوط بهذا الاسم للنصير، وفي كافة المكتبات، عبثاً. كل ذلك «أكد صحة التشكيك الذي أطلقه عبد الأمير الأعسم في كتابه «نصير الدين الطوسي»، حيث ذكر عند سرده لمؤلفات النصير، ونقلاً عن فؤاد السيد، كتاب «تهافت الفلاسفة». وقال مشككاً: «وهذا غريب! فلعّله تزييف لعنوان مصارعة المصارعة»[2].

ومن الذين أخطأوا في نسبة كتاب التهافت هذا أيضاً، والمسمّى بشكل أصحّ بكتاب «الذخيرة»، وقد نسبه لنصير الدين الطوسي، الدكتور ماجد فخري، حيث قال: «وفي رأي هذا المفكر[3] المواطن لابن سينا، والذي ردّ أيضاً على تهافت الغزالي بكتاب عنوانه الذخيرة، أن كتاب الرازي كان جرحاً لا شرحاً لكتاب ابن

---

(١) الطوسي، الذخيرة، المقدمة ق (٢ ـ ب)، ص ٦١.

(٢) الأعسم، نصير الدين الطوسي مؤسس المنهاج الفلسفي في علم الكلام الاسلامي. (بيروت، دار عويدات ١٩٧٥)، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٣) أي نصير الدين الطوسي.

سينا»[1]. والمصّرح بهذا الرأي هو نصير الدين الطوسي فعلاً[2]، لكنه ليس هو صاحب كتاب «الذخيرة».

اذن ليس هنالك لنصير الدين الطوسي من «تهافت». وكتاب «الذخيرة» أو «شرح تهافت الفلاسفة»، ألّفه المولى علاء الدين علي الطوسي. كما ألّف الخواجه زاده[3] تهافتاً أيضاً، وقد تمّ ذلك بأمر من السلطان أبي الفتح، محمد بن مراد خان (ت ١٤٨١ م).

٢ ـ نسخ الكتاب المعتمدة في التحقيق:

بعد أن ثبتت نسبة كتاب «التهافت» هذا لعلاء الدين الطوسي، كما ثبتت تسميته بكتاب «الذخيرة» أو «الذخر»، حيث يقول مؤلفه: «ولما تمّ بعناية الله تعالى... فسموت به فخراً وسميته ذخراً»[4]، تمّ إيضاح النص وإخراجه بالاعتماد على أربع نسخ، ثلاث مخطوطات، ونسخة مطبوعة بحيدر آباد الدكن منذ ثلاثةٍ وثمانين عاماً هجرياً.

أ ـ النسخة المخطوطة الأولى، الأم:

النسخة الأم، هي النسخة الموجودة في مكتبة كوبرولي في اسطنبول تحت الرقم ٧٩٩. ويوجد عنها نسخة مصورة (بشكل ميكروفيلم) في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، رقمها ٧٠. عدد أوراق هذه النسخة ١١٨ ورقة، قياسها ٢٣,٥× ١٤,٥، وتاريخ نسخها سنة ٨٨٩ هـ كما ورد في نهايتها، أي بعد سنتين فقط من وفاة المؤلف في سنة ٨٨٧ هـ. وقد انتقلت إلى ملكية عطا الله بن نوعي العاصي سنة ١٠٤٤ هـ، كما دمغ كثير من صفحاتها بخاتمين: الأول مربع، وكتب فيه «انما لكل امرىء ما نوى». والثاني مستدير وكتب فيه «هذا مما وقفه الوزير أبو العباس، أحمد بن الوزير أبي عبد الله محمد، عرف بكوبريلي أقال الله عثارها».

---

(١) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية (بيروت ،الدار المتحدة ١٩٧٤)، ص ٤٣٨.

(٢) را: ابن سينا الاشارات والتنبيهات (القاهرة، دار المعارف ١٩٦٠)، ج ١، ص ١٦٢.

(٣) را: فهرس الأعلام والفرق، ص ٣٩٨.

(٤) الطوسي الذخيرة، التمهيد، ق (٣ ـ ب)، ص ٦٣.

هذه النسخة هي أحسن النسخ المعروفة، وأكملها وأقدمها. كتبت بخط فارسي جميل، بالمداد الأسود، ما عدا المباحث فقد رقمت بالأحمر، كذلك كتبت بالأحمر بعض الهوامش. وفي هذه النسخة هوامش وشروحات كثيرة، وضعها سعدي جلبي (٩٤٥ هـ/١٥٣٨ م) ومهرها بتوقيعه. وقد حفظها الأتراك سليمة نظيفة، يظن من يراها أنها كتبت لوقت قريب. وقد رمز لهذه النسخة بالحرف ك.

ب ـ النسخة المخطوطة الثانية:

النسخة الثانية موجودة في المكتبة السليمانية في اسطنبول، فرع أمجا زاده حسين. رقمها ٣٠٧ وعدد أوراقها ١٢٥ ورقة. في أولها صفحة زائدة، هي عبارة عن مقدمة عامة تتحدث عن كتب لفلاسفة قدامى كأرسطوطاليس، وعن مترجمي هذه الكتب في دولة الاسلام. وهذه الصفحة وضعها الناسخ كما صرح هو بذلك[1].

أما الصفحة الأخيرة من المخطوط، فقد ختمها الناسخ بقوله: «قابلتها من نسختين بقدر الوسع، وطالعتها مع اشتغالي بأمور النيابة في مدينة اسكدار، وأنا الفقر صنيعي من تلامذة بحر العلوم. محمد نهالي المرحوم. في سنة ٦٤».

يستنتج من هذه الإفادة شيئان:

ـ أولاً: إن هذه النسخة مأخوذة عن نسختين، فقد أورد ناسخها الكلمات والجمل الفارقة في الهوامش. ففي الصفحة (٢ ـ أ) مثلاً أورد كلمتي «سالك» و «هالك». وفي (٩٤ ـ أ) «نقع» و «نقطع». وفي (٩٥ ـ أ) «الملاء» و «الملائكة». وفي (١٠٠ ـ أ) «عكشة» و «عليه». وفي (١٠٠ ـ ب) «لائقة به» و «لا يفيد به». وفي (١٠٨ ـ ب) «لا يزاد» و «لا أن يزاد». وفي ١١٤ ـ ب) «تميزت» و «تكثرت». وفي (١١٧ ـ أ) «استعداد واحد» و «استعداداً واحداً». وفي (١٢٢ ـ أ) «يتكرر» و «يتكثر». وبذلك يكون التحقيق قد حصل بالاعتماد على خمس نسخ وان كانت النسخ الفعلية أربعاً.

ـ ثانياً: إن تاريخ النسخ هو سنة ٦٤ هـ. ذلك لا يعني ٨٦٤ هـ لأن الطوسي لم يكن في ذلك التاريخ قد ألفّ كتابه بعد. وان كان في سنة ٩٦٤ هـ

(١) راجع ص ٥٣.

فذلك يثبت أقدمية النسخة ك، التي كتبت في ٨٨٩ هـ. وفي هذه النسخة هوامش أيضاحية، وتعليقات لم يذكر اسم صاحبها. ولعلها لصاحب النسخة وناسخها نفسه. ولقد رمز اليها بالحرف س.

ج ـ النسخة المخطوطة الثالثة:

توجد هذه النسخة في مكتبة نور عثمانية في اسطنبول. رقمها ٢٦٩٥، وعدد أوراقها ١٦٩ ورقة. وقد نسخت في مجلد يحتوي على مخطوطات أخرى مختلفة، ورقمت فيه من الصفحة ٤٣ إلى ٢١١. في هذه النسخة لم ترقّم المباحث، وظل مكان الترقيم بياضاً باستثناء المبحث الأول فقط. وقد زيد في نهايتها سطران. أما الفروقات مع باقي النسخ، وهي كثيرة، فتظهر تخلّف هذه النسخة التي لم يحدّد تاريخها، بالاضافة لنواقصها العديدة. وأما أهميتها التي لا تنكر، فكانت في اثبات العبارات الواردة في النسخة ك، وتقديمها على ما خالفها من عبارات النسخ الأخرى. ونظراً لصعوبة تصوير المخطوطات المحفوظة في اسطنبول، فقد لزم لمراجعة هذه النسخة ومقارنتها، التردّد إلى مكتبة نور عثمانية على مدى اسبوعين كاملين. وقد رمز لهذه النسخة بالحرف ن.

٣ ـ النسخة المطبوعة:

رمز لهذه النسخة بالحرف ح، نسبة لمكان طباعتها في حيدر آباد. طباعتها بدائية، وشأنها شأن باقي النسخ من حيث الشكل، بل هي دون باقي النسخ من حيث تمامها وكمالها. أما نواقصها فظاهرة فيما يلي:

أولاً: من حيث الشكل:

أ ـ طبعت تلك النسخة في حيدر آباد الدكن سنة ١٣١٧ هـ، أي منذ ثلاثة وثمانين عاماً هجرياً، فكانت طباعتها بدائية لا تختلف عن المخطوطات الاّ بشكل الحروف فقط. تحاط كل صفحة فيها بإطار مزدوج من خطين مستقيمين، تماماً كبعض المخطوطات المنمّقة. لا بل توجد مخطوطات أنيقة مثل النسخة ك، خطوطها أكثر جمالاً وتنسيقاً.

ب ـ كما هي الحال في المخطوطات كافة، الكتاب كله عبارة عن مجموعات من

الكلمات المتراصفة، لا نقاط بينها ولا فواصل ولا شيء من علامات الوقف والترقيم. والمباحث نفسها غير منفصلة بعضها عن بعض، كما لا وجود في المبحث الواحد لمقاطع تفصل الأفكار وتسهّل المطالعة.

ثانياً: من حيث التحقيق:

أ ـ إن من حقّق هذه الطبعة مجهول لم يرد ذكره، وقد اعتمد في تحقيقه نسخة مخطوطة واحدة! لم ترد اشارة لمكانها وأوصافها. يدل على ذلك ظاهرتان:

الأولى عدم استشهاد المحقق، أو المحققين، بنسخة أخرى أو الاشارة اليها والمقارنة معها حيث تدعو الحاجة لذلك. مثال ما ورد في الصفحة ٢٢٠ حيث وضعت ملاحظة على العبارة المغلوطة «الخفة علة للميل إلى المركز»، على أنها هكذا هي في الأصل. ثم يتكهّن أن تكون كذا. ولو وجدت نسخة أخرى لما لزم هذا التكهّن. كذلك في الصفحتين ٢٢٠ و ٢٢١، حيث سقطت بعض العبارات، فقيل «بياض في الأصل»، ولعلّه كذا، ولو اعتمدت نسخة أخرى لملء الفراغ. واعتماد نسحة مخطوطة واحدة في التحقيق لا يعتبر عملاً علمياً.

الثانية أن العبارات الساقطة في هذه الطبعة، والتي حجمها من نصف سطر إلى أحد عشر سطراً، قد بلغت ما مجموعه ٨٣ سطراً، أي ما يقارب الأربع صفحات. وهي موزعة تقريباً على الكتاب كله، من الورقة (١٠ ـ ب) إلى (١١٧ ـ أ). ففي ورقات مثل (١٣ ـ ب) و (٣٠ ـ ب) و (٥ ـ أ) و (٧٠ ـ ب) و (١١٣ ـ ب) وغيرها كثير، سقط سطران كاملان. وفي ورقات مثل (٦٥ ـ أ) و (١٠٤ ـ أ) سقط أربعة أسطر. وفي (٢١ ـ أ) سقط مقطع من أحد عشر سطراً. وهذه السواقط تؤدي إلى خلل واضح في المعنى. أما الكلمات الساقطة، والكلمات التي لا يصح وضعها، فهي بالمئات، وقد أظهر ذلك كله وأشير اليه في الهوامش.

ب ـ هناك عبارات وكلمات تكررت مرتين، وكان تكرارها ضرورياً لأداء المعنى. وقد أسقطت من هذه الطبعة، إما لأنها غير موجودة في النسخة الأصلية، واما اسقطها المحقق عن غير فهم وتقدير لضرورة تكرارها. مثال ذلك عبارة «فلا يكون المفروض موجداً مستقلاً، موجداً مستقلاً» في الورقة (٤٠ ـ ب). وعبارة «فلأن هذا الجزء كاف في وجود السلسلة، لأنه اذا وجد، وجد المعلول الأخير قطعاً». وقد سقط من العبارة الأولى «موجداً مستقلاً»، وسقط من الثانية كلمة «وجد».

ج ـ ان من يأخذ عن نسخة مخطوطة واحدة، لن يكون باستطاعته الجزم في أمور معينة، ولا اختيار وتفضيل أمور أخرى، ولا تجنب أخطاء الناسخ وهفواته. حتى إذا وقع في لبس افترض حلاً غير يقيني. هذا فضلاً عن حقيقة ثابتة لدى واضعي أسس وقواعد تحقيق المخطوطات، أشار اليها صلاح الدين المنجد بقوله: «لا يجوز نشر كتاب عن نسخة واحدة اذا كان للكتاب نسخ أخرى معروفة، لئلا يعوز الكتاب اذا نشر، التحقيق العلمي والضبط»[1].

هذا قليل من كثير، من النواقص والسواقط التي وجدت في هذه النسخة المطبوعة، وقد حدّدت كلها وأشير اليها في هوامش التحقيق. وخلاصة القول ان تلك الطبعة هي عمل بدائي؛ اقتصر على تغيير الحرف من كتابة اليد إلى الرسم بالآلة. لذلك يجب اعتبارها مجرد نسخة مخطوطة مثل باقي النسخ، لا تؤثر في عمل التحقيق أو تنال من قيمته. وان كان لا بدّ من اشارة إلى ايجابية واحدة بالاضافة لاعتمادها كنسخة، فتلك الايجابية تقتصر على طباعة تلك النسخة، ثم حفظها في مجلد يمكن الرجوع إليه.

* * *

(١) صلاح الدين المنجد، قواعد تحقيق المخطوطات، الطبعة الرابعة (بيروت، ١٩٧٠)، ص ١٤.

الفصل الثالث
منهجيّة التحقيق

١ ـ الغاية من تحقيق الكتاب:

المخطوطات من الكتب القديمة التي لم تدخل المطابع الحديثة، كثيرة تملأ الخزائن في مكتبات العالم الشهيرة. لكنها ليست كلها جديرة بالتحقيق والطبع. وان كانت جديرة فليست بنفس الدرجة من الأهمية والمكانة العلمية. من هنا كان اختيار كتاب «تهافت الفلاسفة» لأهميته التاريخية. وكانت الغاية من تحقيق هذا الكتاب، تقديم نص واضح وصحيح، وهو هدف عام يقصده كل من عمل في حقل التحقيق[١].

واخراج النص الصحيح غاية تختلف وسائلها وتتعدد. فمنهم من ينظر في مخطوطات الكتاب المتعددة، فيعتني باختلاف الروايات ليثبت ما صحّ منها. ومنهم من يختار المخطوط الأقدم، فيخرجه بحذافيره، ثم يظهر اختلافاته مع باقي النسخ في الهوامش. ومنهم من يعتمد طريقة النص المختار، أي نص المخطوط الذي يُظن أنه الأفضل والأقرب إلى فكر المؤلف وأسلوبه. فقد ذكر صلاح الدين المنجد، أن اللجنة المكلّفة بنشر كتاب «الشفاء» لابن سينا، قد «آثرت في النشر طريقة النص المختار، أي أنها اختارت من المخطوطات النص الذي خيّل اليها أنه يفصح عن رأي المؤلف، ويؤدي عبارته أداء كاملاً»[٢]. كما ذكر في موضع آخر أن «غاية التحقيق هو تقديم المخطوط صحيحاً كما وضعه مؤلفه، دون شرحه»[٣].

---

(١) را: عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، الكويت، ١٩٧٨)، التصدير ص (٦٤).

(٢) صلاح الدين المنجد، قواعد تحقيق المخطوطات، ص ١٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥.

وعمل التحقيق أصبح اليوم عملاً منظّماً. اهتم به المستشرقون، أمثال هـ. ريتر على رأس جمعية المستشرقين الألمان، وكل من ر. بلاشير و ج. سوفاجيه في جمعية غيّوم بوديه[1] الفرنسية. كما ظهرت في البلاد العربية نهضة علمية وميل لنشر النصوص القديمة، فوضع كثير من الكتّاب والمفكرين أصولاً وقواعد لنشر المخطوطات، منهم صلاح الدين المنجد، ومحمد مندور وعبد السلام هارون[2].

ولا يمكن لأي محقق أن يتجاوز أو يتناسى ما وضعه هؤلاء الباحثون، من قواعد وملاحظات تختص بمنهجية التحقيق، ورسم النص، والترقيم، والرموز، والحواشي وغيرها. بل تبقى هذه القواعد والملاحظات، عبارة عن ركائز ثابتة، ومعالم ترشد المحقق وتوجه عمله. إلاّ أن هذه القواعد والمفاهيم، لا تكون بالضرورة ثوباً جاهزاً يرتديه أي نص من النصوص. صحيح أن بين المخطوطات أوجه شبه وتقارب، لكن بينها أوجه اختلاف أيضاً. ولا بدّ أن يكون لكل نص من النصوص خصوصية، تتعلق بالشكل ونسقه، والمؤلف وأسلوبه، والموضوع وأهميته. وهذه الخصوصية هي موضوع التجديد عند المحقق. والتحقيق مع كونه علماً مرتكزاً على قواعد وأصول، لا يبعد عن كونه فناً يضيف إلى الطريقة العلمية الثابتة عنصر التجديد في الاخراج.

اذا أخذ ذلك كله بعين الاعتبار، فان المعايير التي تمّ الالتزام بها كمنهجيةٍ لتحقيق هذا العمل تنقسم إلى نوعين: نوع يتعلق بالشكل، وآخر بالمادة أو المحتوى.

٢ ـ المعايير الشكلية:

لم تكن هناك حاجة لتقسيم الكتاب إلى فصول، فقد جعل المؤلف كتابه في عشرين مبحثاً، مع مقدمة وخاتمة. فاقتصر التوزيع العام على تقسيم المباحث القصيرة إلى فقرات. أما المباحث الطويلة، فقد تمّ تبويبها وتمييز موضوعاتها بعناوين

---

(١) Association Guillaume Budé.

(٢) را: عبد السلام هارون، تحقيق النصوص ونشرها (الطبعة الثالثة، الكويت، د. ت). الطبعة الأولى: القاهرة ١٩٥٤، والطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٥).

صغيرة غير موجودة في النص الأصلي، ووضعت هذه العناوين بين قوسين منكسرين <. . .>.

وضمن الفقرة الواحدة، استعملت جميع المصطلحات المعروفة والواردة في الكتب الخاصة ببحث قواعد تحقيق المخطوطات، من علامات الوقف، والترقيم، والتعجب والاستفهام، والخطوط القصيرة والأقواس الفاصلة للجمل المعترضة، وغير ذلك من الاشارات الشائعة الاستعمال. أما خصوصيات هذا العمل فتتلخص بما يلي:

١ ـ وضعت الآيات القرآنية بين قوسين مزهرين ﴿. . .﴾. وشكّلت ثم تُمِّمت في الهوامش حيث وردت مجتزأة في النص. كما أشير إلى رقم الآية، ورقم السورة التي هي فيها واسمها، وكونها مكية (ك) أو مدنية (م).

٢ ـ جميع العبارات الساقطة في بعض النسخ، أو المتخالفة في نسخ أخرى، حصرت بين خطين منحنيين//. ووضعت فوق الخط الثاني إشارة لتتبّع الايضاحات في الهوامش. واذا كان الساقط أو المتخالف كلمة واحدة، اكتفي بوضع اشارة للهامش فوقها فقط.

٣ ـ اشارات الهوامش عبارة عن أرقام متسلسلة في كل صفحة، وضعت بين قوسين عاديين، مثل (١). وقد استعملت النجوم * كاشارات لتوضيحات المحقق وشروحاته وتفسير الكلمات الغريبة.

٤ ـ تمّ ترقيم أوراق النسخة الأم، وتحديد بداية كل صفحة ونهايتها، أي وجه الورقة وظهرها، بأرقام داخل قوسين مثل (١٥ ـ أ) لبداية وجه الورقة و (١٥ ـ ب) لبداية ظهرها.

٥ ـ وضعت الهمزة في المكان المناسب، على أحرف الكلمات غير المهموزة في النص، مثل إن وأن، ومثل إخبار وأخبار. كما حذفت الهمزة حيث لا يجب استعمالها، مثل مضايف ومغاير، والتي كتبت في ح مضائف ومغائر.

٦ ـ صحِّحت جميع الأخطاء الاملائية في المتن، وأشير للخطأ في الهوامش. كما شدِّدت الأحرف الواجب تشديدها، وشُكلت الكلمات الملتبسة (مثل المدرِك والمدرَك) والتي تصعب قراءتها.

٧ ـ ميّزت الياء عن الألف المقصورة بوضع النقطتين. وأثبتت الألف الممدودة في الكلمات التي حذفت منها، باستثناء ما استعمل محذوفاً في القرآن الكريم، مثل «الرحمٰن».

٨ ـ المشكلة التي لم تخل منها صفحة واحدة هي مشكلة التنقيط. فالنسخة س مثلا مذهلة بمغالطاتها في تنقيط الأفعال المضارعة، إذ استعملت ياء المذكر بدل تاء المؤنث، كما في «يتحيرّ العقول» بدل «تتحيرّ العقول» في الورقة (٤ ـ ب)، و «يحتاج تلك الاشياء. . . فيكون معللة» بدل «تحتاج تلك الأشياء فتكون معللة»، في الورقة (٤٢ ـ أ). كما أهمل التنقيط في النسخة ك، فوردت كلمات بلا نقط بتاتاً، مثل «ىكون» و «ىسىلرم» و «أرلى»، والتي هي يكون ويستلزم وأزلي. وقد صحح كل ذلك وأشير اليه في الهوامش.

وتجدرالاشارة إلى أن كثيراً من الكلمات قد كتبت واستعملت بشكل يختلف عن كتابتها واستعمالها اليوم. ففي كتابة الهمزة عدل عن الهمز إلى الاسهال، وكتبت الهمزة على أشكال ثلاثة.

أ ـ على شكل ياء، كما في الكلمات: دلايل، حقايق، مسايل، ساير، غرايب، والتي هي؛ دلائل، حقائق، مسائل، سائر، غرائب.

ب ـ على شكل واو، كما في الكلمات: بطو، جزو، والتي هي؛ بطء وجزء.

ج ـ أو حذفت، كما في طرو، ومسله، والتي هي طروء ومسألة. وأما الألف الطويلة، فقد كتبت ياء كما في الكلمات: احديها، أقويها والتي هي احداها وأقواها. أو حذفت كما في السموات والرحمن.

٣ ـ المحتوى، أو المعايير المادية:

المقصود بالمعايير المادية، القواعد والأصول التي اتبعت في اخراج النص، اخراجاً جيداً يسمح بفهم محتواه دون عناء. انها اذن المنهجية التي سهّلت فهم النص، إذ عرضت مادته بطريقة انتقائية مبوّبة. وتقسم إلى قسمين:

أ ـ التحليل، أي تقويم الكتاب ودراسته دراسة نقدية، بالمقارنة مع كتب

التهافت الأخرى[1]. وقد جعل التحليل في كتاب مستقل[2].

ب ـ القسم الثاني يتعلق بالنص المحقق، من حيث الترتيب والتبويب والملاحظات والشروحات. ويتفرّع هذا القسم إلى ثلاثة فروع:

١ ـ المتن.
٢ ـ الحواشي والهوامش.
٣ ـ الفهارس.

ـ المتن:

لقد سبق القول ان الغاية من تحقيق كتاب هي تقديم نص صحيح. ومن أهم مقومات الصحة، الوضوح وعدم الالتباس. لذلك تمّ تفكيك كلمات المخطوط المكدّسة والمتراصّة، واعادة ترتيبها وتنسيقها في نص متكامل، أخرج من أربع نسخ بطريقة فيها شيء من الاختيار والانتقاء. هذا هو المتن، وقد وضع فيه بشكل أساسي نص النسخة الأم ك، وذلك في اطار الاعتبارات التالية:

١ ـ النسخة ك هي الأقدم وقد اهتم بها المحققون أكثر من غيرها فوضع عليها سعدي جلبي الحواشي والشروحات، وأشار اليها أصحاب الفهارس في فهارسهم دون غيرها. وبعد مطالعتها ومقابلتها تبين أنها الأكمل والأصوب بشكل عام[3].

٢ ـ ليس المتن صورة طبق الأصل عن نص النسخة ك، فهذا النص لا يخلو من نواقص وسقطات، ظهرت بالمقارنة مع النسخ الأخرى. لذلك أكملت هذه النواقص بكمالات باقي النسخ. وفيما يخص الاختلافات مع باقي النسخ، فقد وضع في المتن بحسب الأولوية:

أ ـ ما ورد في ك وكان بشكل ظاهر أصوب مما في النسخ الأخرى.

---

(١) تهافت الغزالي، وابن رشد، والخواجه زاده.

(٢) را: د. رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين (الدار العالمية) بيروت ١٩٨١.

(٣) يقول عبد السلام هارون: «واذا اجتمعت لدينا نسخ مجهولات سلسلة النسب كان ترتيبها محتاجاً إلى حذق المحقق. والمبدأ العام أن تقدم النسخة ذات التاريخ الأقدم، ثم التي عليها خطوط العلماء». تحقيق النصوص ونشرها، ص ٣٥).

ب ـ ما ورد في ك وكان موضع تشكيك، فالأولوية بقيت للنسخة الأم.

ج ـ ما كان واضحاً وجلياً أنه في النسخ الأخرى أصوب مما في ك. وذلك كي يوضع بين يدي القاريء الذي يبغي الاطلاع على المتن فقط، نص هو أفضل النصوص وأبعدها عن أخطاء وإضافات الناسخين.

٣ ـ ان بعض المحققين يضعون في المتن اختلافات جميع النسخ[١]، ويتركون للقاريء حرية المفاضلة بينها. لكن ذلك يرهق القارىء ويبعث فيه الضجر حين يلزمه التحقيق في الاختلافات من جديد. لذلك استبعدت من المتن جميع اختلافات النسخ، حيث جمعت في الهوامش وأشير اليها بأرقام متسلسله.

وبذلك يستطيع القارىء الذي يقصد النص بعينه، أن يجد مطلوبه في متن محكم بقدر الوسع، دون الاضطرار إلى الوقوع في دوامة الاختلافات والمفاضلة والمقارنة.

ـ الهوامش والحواشي:

الهوامش هي متنفّس المتن، توضح غوامضه وتحل مشكلاته. وضعت فيها اختلافات النسخ كلها، ليرجع اليها القارىء حيث لا يكون المتن وافياً بنظره. ويقول صلاح الدين المنجد: إن «العمل العلمي والنقدي يظهر في صنع الحواشي، الذي يعتبره المستشرقون فناً خاصاً، يتطلب مهارة وعلماً»[٢]، لذلك أثبتت في الحواشي، بالاضافة لاختلافات النسخ، الأمور التالية:

١ ـ ما زاد عما في النسخة الأم، من كلمات وجمل ومقاطع، مع الاشارة إلى ما سقط منها.

٢ ـ جميع الهوامش والتعليقات والملاحظات، الموجودة في النسخ المخطوطة، وأكثرها في ك وأقلها في ح. وقد ربطت هذه الهوامش بالمتن بحسب موقعها منه، أي المعنى الذي توضحه أو تنتقده، كما وضعت الاشارات المبينة لهذا الربط.

---

(١) لا: ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، (القاهرة، ١٩٦٤).

(٢) صلاح الدين المنجد، قواعد تحقيق المخطوطات، ص ٢٤.

٣ ـ الآيات القرآنية الكاملة، والتي وردت مجتزأة في المتن. مع تحديد أرقامها وأرقام السور الواردة فيها.

٤ ـ الايضاحات الضرورية لربط فكرة، أو مقطع، بما سبقه في صفحات بعيدة، مما يربط الموضوعات ويسهّل العودة لجذورها.

٥ ـ التفسير اللغوي لبعض الكلمات والتعابير الصعبة. ولم يزد ذلك التفسير عن سطر واحد تلافياً لاثقال الحاشية وتضخيمها.

٦ ـ التعريف بالأعلام، وما لزم من أسماء الكتب والبلدان.

٧ ـ تصويب الأخطاء اللغوية عند المؤلف، الذي أخطأ في استعمال كثير من الكلمات والعبارات. فقد استعمل كلمة «البتة» للتأكيد مع أن الشائع استعمالها للنفي[1]، وردّد كثيراً عبارات مثل «الغير المتناهية» و «الغير المترتبة»، علمًا أن كلمة «غير» لا تعرّف اذا كانت مضافة. هذا اضافة لتصحيح أخطاء القواعد، وتبيان الأصح في حالة التشكيك.

وحتى لا تثقل الحواشي بالاضافات والشروحات، كانت الفهارس وسيلة للتوسع واظهار التفاصيل، بهدف تيسير الافادة مما في الكتاب المنشور.

ـ الفهارس:

تختلف الفهارس عادة باختلاف موضوع الكتاب، وأغلبها يوضع في الأعلام، وفي الأماكن والبلدان وأسماء الكتب. وأسوأ الفهارس ما كانت الغاية منها تضخيم الكتاب، حيث يعمد إلى تكديس معلومات موجودة في كتب كثيرة، وبمتناول كل انسان.

وقد اقتصر في هذا الكتاب، بالاضافة لفهرس المحتويات وفهرس المصادر والمراجع اللذين يجب أن يوجدا في كل كتاب بلا استثناء، على معجم لأهم المصطلحات، مع ثلاثة فهارس أخرى هي:

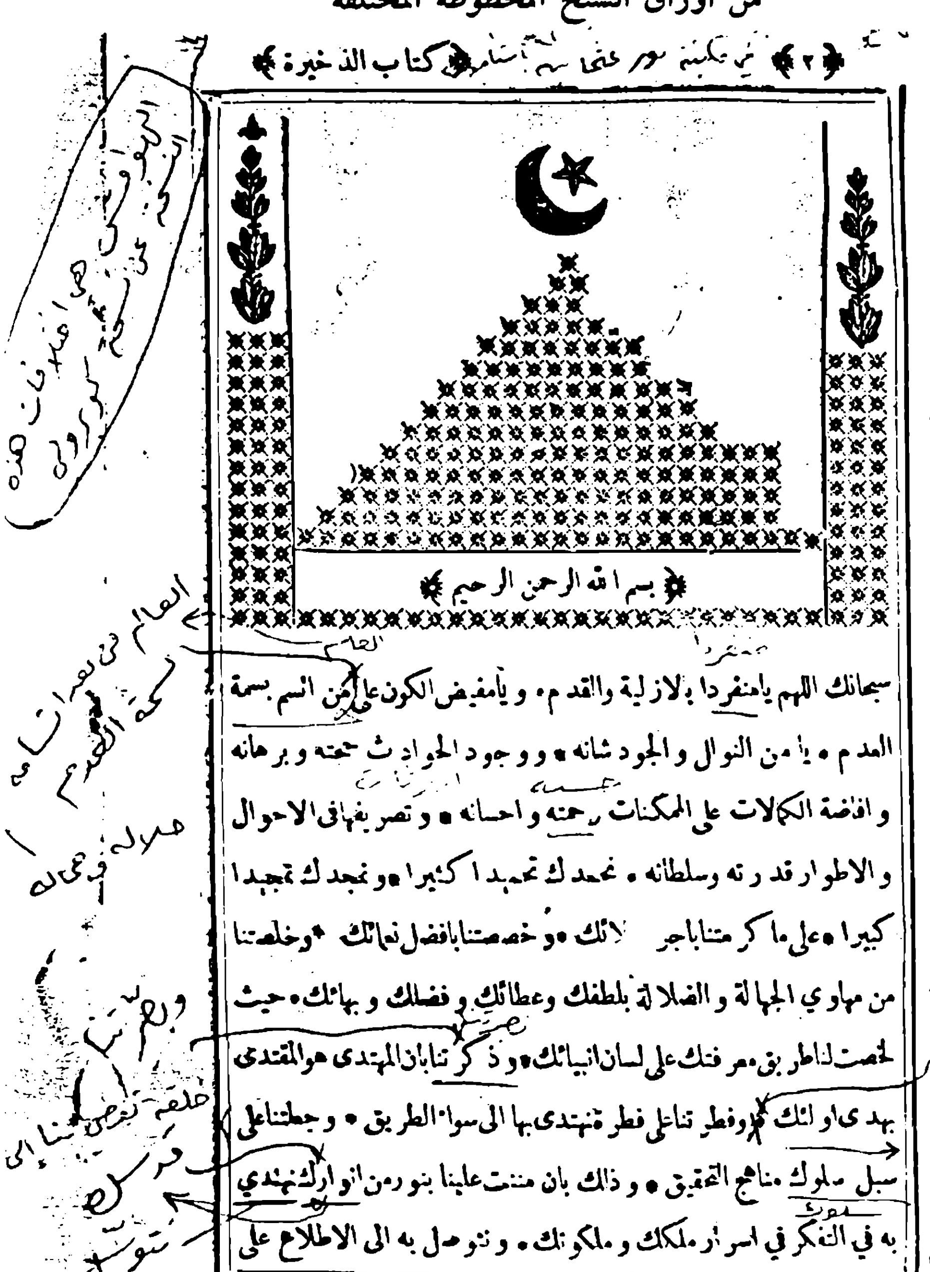
١ ـ فهرس الرموز، أو الكلمات والعبارات التي وردت مختصرة في النص.

---

(١) لا: الذخيرة، ق (١٤ ـ ب)، ص ١٠٠.

نماذج مصوّرة

من أوراق النسخ المخطوطة المختلفة


كتاب الذخيرة

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا منفردا بالازلية والقدم ، و يا مفيض الكون على من اتسم بسمة العدم ، يا من النوال و الجود شانه ، و وجود الحوادث حجته و برهانه و افاضة الكمالات على الممكنات رحمته واحسانه ، و تصريفها في الاحوال و الاطوار قدرته وسلطانه ، نحمدك تحميدا كثيرا ، و نمجدك تمجيدا كبيرا ، على ما كرمتنا باجر آلائك ، وخصصتنا بافضل نعمائك ، وخلصتنا من مهاوي الجهالة و الضلالة بلطفك وعطائك و فضلك و بهائك ، حيث اوضحت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك ، و ذكرتنا بان المهتدي هو المقتدي بهدى اولئك ، وفطرتنا على فطرة نهتدي بها الى سواء الطريق ، وجعلتنا على سبل ملوك مناهج التحقيق ، و ذلك بان مننت علينا بنور من انوارك نهتدي به في التفكر في اسرار ملكك و ملكوتك ، و نتوصل به الى الاطلاع على

(١ - ب)

بسم

سبحانك اللهم يا متفرد بالأزلية والقدم ويا منزهاً عن الكون والعدم يا من بعد
[illegible] يا من له الجود الشامل والوجود الذاتي بحكمته وبرحمته
[illegible] على الممكنات حكمته ورحمته [illegible] ولا
[illegible] ونحمدك حمداً كثيراً ونمجدك تمجيداً كبيراً [illegible]
[illegible] بأفضل نعمائك وخاصتنا [illegible]
بلطفك وعطائك وفضلك وهبة جودك [illegible]
[illegible] آلائك [illegible] هو المقتدى [illegible] بعد [illegible]
[illegible] وجعلتنا [illegible]
[illegible] وذلك [illegible] علينا [illegible]
في ملكك وملكوتك ونستزيد الى الاطلاع على آثار عزك وجبروتك
فسبحانك ما أعظم شأنك وما أرفع شأنك وما أنعم مننك الحمد
[illegible] والجزئيات [illegible]
[illegible] على حبيبك ونجيبك وصفيك وتخيرتك [illegible]
ومرشد السبل [illegible] المهالك [illegible]
[illegible] قصد المسالك [illegible]
صلوة متواترة متوالية لا انتهاء لأعدادها ولا منتهى لأمدادها وعلى
جميع إخوانه من النبيين وعلى آله الطيبين وأعوانه وأتباعه من الصديقين

فامتنع معه فيه نحو التنبه فما لا يكون بانهما قط لو منهما . لكن المراد انه
فان ومعلوم ان لعاقل بكنه وان الله تعالى ليس بهما وقد يفال ان نحو
القولين ط ينافيا معرفة النظر بالكنه فليس مسلم منافاتهما ولكن امتنع
في ان يتصور من بطريق الانتقال من خواص الى الكنه وما دليلا
على هذا الامتناع ولا على امتناع ان يخلق الله تعالى علما في العبد من
المقربين المطلعين بصفاء القلوب المتطهرين من كدورات الذنوب على حقيقة
ذاته تعالى المبحث الثامن في انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا
اثبتها المليون سوى ابي الحسن الاشعري واتباعه ومنعها الفلاسفة و
ذهبوا الى ان ذاته تعالى ليس الا الوجود المجرد قائما بنفسه منزها عن
الاقتران بماهية كوجوه الممكنات واحتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية
ووجود مغاير لها لكان قائما بها قطعا والا لم يكن للواجب تعالى وجود
فيكون الوجود صفة له وهو ممتنع لما بينا من امتناع صفة زائدة له تعالى
مع وجهين آخرين مختصين بهذا المقام احدهما ان وجوده على هذا التقدير
يكون ممكنا لاحتياجه الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال
فلا يكون الواجب واجبا وثانيهما وهو العمدة في هذا الباب انه يلزم
منه ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وان يكون موجودة
بالوجود مرتين لان علة الاتصاف مع انه ان كان الوجود السابق عين
الذات ثبت المدعا والا انتقل الكلام اليه حتى يتسلسل وجه التقدم ان
الوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا آنفا فلابد له من علة وعلته لا يجوز
ان تكون غير ذاته ماهيته لما ذكرنا في مبحث الصفات وكل علة متقدمة
على معلولها بالوجود بالضرورة ولو لم يكن كذلك لم تثبت بان

الورقة الأخيرة

تعرضها البعض فإن هذا شيء قال به بعض من [illegible] بعض المعتزلة

حيث يقولون بالتوليد ومعناه [illegible] يوجب [illegible] مع [illegible] الضرب

والإيلام وبعضهم ما نقضه ببطلانه [illegible] ذكر [illegible]

كالقول بقدم العالم فإن [illegible] من [illegible] [illegible]

الحدوث قطعية [illegible] [illegible] لا [illegible] من [illegible] وكنفي

علمه تعالى بالجزئيات التي [illegible] [illegible] [illegible] الأجسام

وأما [illegible] من ذلك [illegible] [illegible] [illegible] الأمور [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] في [illegible] [illegible]

الوحي [illegible] من [illegible] تعالى و[illegible] [illegible] [illegible] لله [illegible]

آملين منه جزيل الجزاء وجزاء [illegible] ومصلين على

سيد من وحي بخطابه [illegible]

وعلى آله وأصحابه

خير آل وأصحاب [illegible]

ما [illegible] [illegible]

في [illegible]

والإيابة

ومسلمين عليه وعليهم تسليماً كثيراً [illegible] [illegible]

تم

تم

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] سنة ٦٣



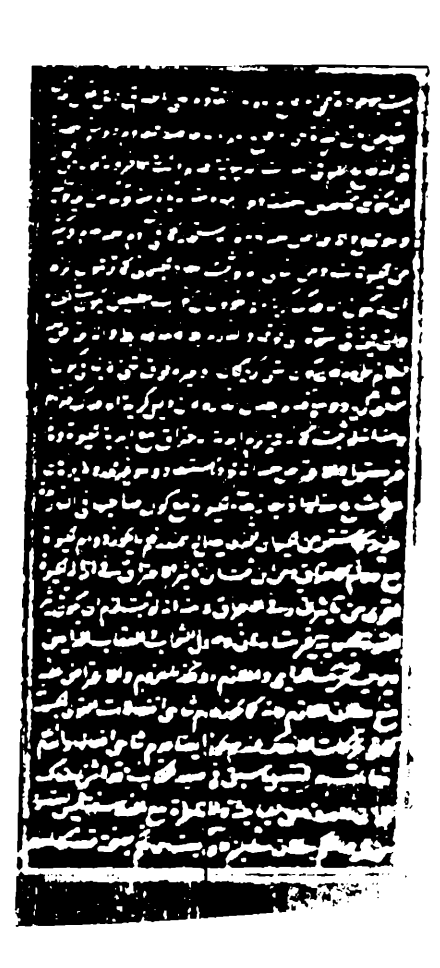
بسم الله الرحمن الرحيم

ك

الورقة (٤٢-أ)



ك الورقة الأخيرة





[illegible] عدم العلم [illegible] الاختيار [illegible]

[illegible] العبادة [illegible]

[illegible] ذلك [illegible] ابن العباس [illegible]

[illegible]

[illegible]



< مقدمة من وضع الناسخ >[1]
تهافت لعلي الطوسي

أما أهل المنطق من الفلاسفة، فانهم استعملوا في كتبهم المنطقية في رسوم جدلهم، قوانين لهم، يخالفهم أهل التوحيد في تفاصيلها، وان وافقوهم في بعض جملها.

والمشهور من كتبهم في هذا الباب منسوب إلى ارسطاطاليس. ومن كتبه المشهورة: «كتاب المقولات»، و «كتاب طوبيقا»، و «كتاب القياس»، و «كتاب البرهان» و «كتاب سمع الكيان». ولكل كتاب من هذه الكتب عندهم اسم هائل، يقصر معناه عن فحواه.

ولأتباعهم المتأخرين كتب في المنطق سموها «المداخل». ومنها ما سموه بشروط التقابل، وبشروط القياس، وبشروط النتائج والمقدمات ونحوها. وهذه كلها أسماء مفحمة ومعانيها مترجمة. لها ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول بلا جسم.

وقد صنّف المعروف منهم بفرفوريوس الحاسب، مدخلاً إلى كتب ارسطاطاليس سماه «ايساغوجي». ومعناه في لغتهم «المدخل». وذكر فيه تفسير الجنس والنوع والفصل، والخاصية والعرض والحد، بعبارات لا يصح منها شيء على قوانين أهل التحقيق.

وقد ترجم الكتب المنطقية لأرسطاطاليس في دولة الاسلام، جماعة منهم خالد بن يزيد بن معاوية في أيام عبد الملك بن مروان. وبعده عبد الله بن المقفع، وكان في دينه يميل إلى أسلافه من المجوس. ثم فسّرها ثابت بن قرّة الحرّاني، والحجاج بن

(١) موجودة فقط في النسخة س.

يوسف المهندس. وبعد حنين بن اسحاق المنسوب إلى الطب، يعقوب بن اسحاق الكندي المنسوب إلى علم النجوم. ثم فسّرها بعدهما أحمد بن الطيب السرخسي، وبعده أبو نصر الفارابي وأبو زيد البلخي.

ومن المترجمين لكتب الفلاسفة يحيى بن عدي، الذي خلط دين النصارى بآراء الفلاسفة، فصار مذموماً بين الفريقين على اختلاف الطريقين. وأبو الحسن النخشبي المعروف بالعامري، وقد ناظرناه في أبواب من هيئة العالم وفصول من قوانين الجدل، فوجدنا معانيه قاصرةعن دعاويه.

ولم نجد بحلقة هؤلاء من ترجمة الكتب المنطقية لارسطاطاليس، ترجمة أوضح من ابن المقفع. مع دعوى أكثرهم عليه الغلط في مواضع منها. ولم يفسّر أحد منهم الكتاب المعروف «بسمع الكيان»[1] بما يفهم عن نفسه، فضلاً عن أن يفهمه منه غيره.

كذا في معيار الجدل لأبي منصور عبد القادر البغـدادي، صاحب المعتبـر وغيره، رحمه الله تعالى.

كذا رأيت هذا التفصيل في ظهر نص كتاب التهافت لعلي الطوسي. رقّمه بعض أفاضل الزمان، وأعالي العصر والأوان، فرقّمته اقتداءً به واقتفاءً لأثره. وأنا صاحب هذا الكتاب، بعون الله الملك الوهّاب.

من كتب العبد ولي العاصي

مما أفاضه الصمد على عبده أحمد العاصي.

* * *

---

(١) في الأصل: سمع القيان.



فهرس المباحث
بحسب النسخة الأم ك

(١ ـ أ) تهافت مولانا طوسي

«سبحانك اللهم يا متفرداً بالأزلية والقدم، ويا مفيض الكون على العالم».

«سبحانك اللهم».

رتّب المصنّف، رحمه الله، كتابه هذا على المباحث:

* * *

<بيان ملكية الكتاب:>[٢]

من كتب العبد ويسحا
سنة ١٠١٣

انتقل إلى ملك العبد الفقير اليه سبحانه، عطا الله بن نوعي العاصي، باسلوب، خلال سنة ١٠٤٤.

* * *

<الأختام:>[٣]

١ - انما لكل امرىء ما نوى.

٢ - هذا مما وقفه الوزير أبو العباس أحمد، بن الوزير أبي عبد الله محمد. عرف بكوبريلي؛ أقال الله عثارها.

* * *

---

(١) ك: المجرّدات.

(٢) النسخة الأم ك.

(٣) الموجودة في ك، وقد دفعت بها صفحات كثيرة.

٤

<التمهيد>

(١ - ب) بسم الله الرحمن الرحيم.

سبحانك اللهم يا متفرداً[١] بالأزلية والقدم[٢]، ويا مفيض الكون على / العالم، من بعد اتسامه/[٣] بسمة العدم. يا من النوال والجود شأنه، ووجود الحوادث حجته وبرهانه، وإفاضة الكمالات على الممكنات رحمته واحسانه، وتصريفها في الأحوال والأطوار قدرته وسلطانه.

نحمّدك تحميداً كثيراً، ونمجّدك تمجيداً كبيراً، على ما كرّمتنا بأجزل آلائك، وخصّصتنا بأفضل نعمائك، وخلّصتنا من مهاوي الجهالة والضلالة بلطفك وعطائك، وفضلك وبهائك. حيث لخّصت لنا طريق[٤] معرفتك على لسان انبيائك، وبصّرتنا[٥] بأن المهتدي هو المقتدي بهدى أولئك، / بعد أن جبلتنا/[٦] على فطرة نهتدي بها إلى سواء الطريق، وجعلتنا/ على خلقة تفضي بنا إلى/[٧] سلوك مناهج

(١) ح: منفرداً.

(٢) ك، هامش: المراد بالأزلية هنا القدم. والعطف للتفسير. ولم يقتصر على ذكر القدم مبالغة في المقصود، قضاءً لحق المقام وتصريحاً بالمرام. اذ كثيراً ما يراد من قدم الشيء طول زمان وجوده، مثل قوله تعالى: كالعُرْجُونِ القَدِيْم*، أو طول زمان انقضائه، كما يقال مثلاً: قدماء الفلاسفة. كذا منه رحمه الله.

(٣) ح: من اتّسم.

(٤) ح: بدون «طريق».

(٥) ح: وذكرّتنا.

(٦) ح: وفطرتنا.

(٧) ح: على سبل.

= *: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَهُ مَنَازِلَ حَتّى عَادَ كالعُرْجُونِ القَدِيْمْ﴾، يس، ٣٩ ك.

التحقيق. وذلك بأن مننت علينا بنور من/ أنوار قدسك/[1]، نتوسّل[2] به في التفكر في أسرار ملكك وملكوتك، ونتوصّل به إلى الاطلاع على آثار عزتك[3] وجبروتك.

فسبحانك ما أمنع سلطانك، وما أرفع شأنك وما أنفع امتنانك. لا نحصي ثناء عليك، ولا نهدي إلاّ الاعتراف بالعجز اليك. ثم نتحف صلات صلواتنا، في جلواتنا[4] وخلواتنا[5]، إلى/ حبيبك ونجييك/[6]، وصفيّك ونجيّك[7]، أفضل الرسل وموضح السبل. منقذ من ساعدتهم السعادة من المهالك، ومنفذ من وافقه التوفيق إلى أقصد المسالك، الذي أكرمه الله إلى أن أخدمه أفضل الملائك. صلّى الله عليه صلاة متوافرة متواترة، لا انتهاء لأعدادها، ولا انتفاء لأمدادها؛ وعلى جميع اخوانه من النبيين وعلى آله الطيبين[8]، وأعوانه وأتباعه من الصدّيقين، والشهداء وصالحي[9] المؤمنين، إلى يوم الدين.

<سعادة الانسان في معرفة مولاه:>

أما بعد[10]، فان جملة[11] الآراء تطابقت، (٢ - أ) وجلّة[12] العقلاء توافقت[13]، على أن لا سعادة للانسان وراء معرفة مولاه، قدر مقدوره، وحسب ميسوره[14]، بما عليه من نعوت كماله، وصفات جلاله وجماله[15]. ولا سبيل اليها[16] إلاّ بالتأمّل في مخلوقاته، والتفكّر في مصنوعاته. ولكنه مهوى سحيق بعيد المرام، قد هلك فيه ممن سلك أقوام. وبحر عميق موّاج، فاض[17] ممن[18] خاض فيه أفواج. فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول إلى المأمن والمناص، ولا يظن لكل سابح فيه السلامة والخلاص.

(١) ح: أنوارك.
(٢) ك: نهتدي.
(٣) س، ن: عزك.
(٤) س، ن: ملواتنا.
(٥) ن: بدون «وخلواتنا».
(٦) ح: نَجيُّكَ وحبيبك.
(٧) ح: ونجيبك.
(٨) ح: الطاهرين.
(٩) ن: والصالحين.
(١٠) ح، ن: وبعد.
(١١) س: جلّة.
(١٢) س: جملة.
(١٣) ح: تواطأت.
(١٤) ح: منشوره.
(١٥) ح: بدون «وجماله».
(١٦) ن: إليه.
(١٧) ن: بدون «فاض». والأصح غاض، أي غرق.
(١٨) ك: مما.

<تعمق الفلاسفة بالنظر والاستدلال:>

اذ الأمور الالهية عويصات تتأبى[1] أن تستقل[2] بادراكها عقول البشر، ومعضلات لا يتأتى أن يتوصّل اليها بمجرد الفكر والنظر. ولهذا/ تحزّب الناس/أ[3] فيها[4] أحزاباً، وصاروا للآراء المتخالفة أصحاباً. فمن ناجٍ فائزٍ بمبتغاه، وهالك حائر[5] بغصّة هواه. فمنهم من لا يؤبه بحالهم[6]، ولا يعتنى بهم لسخافة مقالهم. لكن معظمهم، وهم المتسمون بالفلاسفة، قد[7] تعمقوا في النظر والاستدلال، وجعلوا العقل في حقائق الأمور ـ وان كانت من الالهيات ـ حاكمًا على الاطلاق مدركاً بالاستقلال. ولم يلتفتوا إلى ما نطق به الوحي الصريح، مع أن ما يخالفه ليس مقتضى النظر الصحيح.

فلهذا زلّوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم، وضلّوا عن الطريق القويم. فأسسوا مباني وأصولاً[8]، ووضعوا أبواباً وفصولاً، مخالفة لما تطابقت عليه أنظار المليين، وتوافقت عليه أقوال النبيين. وقد يقع لبعض طلاب العلم الناظرين في أقوالهم، في باديء النظر ومباديء الفكر تردّد، بل[9] ميلان إلى صحة ما رتّبوه وقطعيته، وصدق ما فرّعوا عليه وحقيّته|[10]. فلهذا اهتم أئمة الدين، الذابون عن عقائد المؤمنين؛ بنقل مذاهبهم، والتنبيه على مواقع الخطأ في دلائلهم ومطالبهم.

<رغبة الكتابة في المسائل الالهية:>

ولما شرّفني الله تعالى بخدمة العلماء، ويسّر لي|الاطلاع على بعض[11] حقائق كلام الأذكياء، (٢ ـ ب) وأوقفني[12] بعنايته على أن كلام أي الحزبين أحق، وبالقبول والاتباع أولى وأخلق؛ كان برهة من الزمان يتلجلج في صدري، ويتخالج في قلبي، أن أكتب في المسائل الالهية وما يتعلق بها، بعض ما تقرّر لي وتحقّق

---

(١) ن: يتأبى.

(٢) ن: يستقل.

(٣) ح: تحزبوا.

(٤) ن: فيه.

(٥) ح، ن: جائر.

(٦) ن: بدون «بحالهم».

(٧) ح: وقد.

(٨) ح: اصولاً.

(٩) ح: بلا.

(١٠) س: وحقيقته.

(١١) س: تعقّل.

(١٢) ح: ووفّقني.

عندي. لعلّه يكون وسيلة إلى رضى مولاي، وذخراً/ لي في/[1] أخراي[2] وأولاي. ولكنه كان يعوقني عن ذلك عدوان زماني[3]، الذي لا أشتكي منه إلّا إلى ربيّ. وليتني أدري لما يصنع بي، ماذا جرمي وذنبي.

<مديح السلطان:>

وهكذا كان يفنى الأيام، وكنت أبقى محروماً عن هذا المرام؛ إلى أن أشار إليّ مولانا ومولى الثقلين ـ مالك ملوك الخافقين، سلطان سلاطين العالم، المقيّد/ بربقة رقيته* رقبة/[4] ولاة الأمم. قامع سنخ الكفار، بالهيبة المتين[5] والرأي الرزين. قالع عرق الأشرار، بالشوكة المكين[6] والفكر الرصين. عتاة الولاة، لانحرافهم عن سمت طاعته غباة أذلاء. وعراة الرعاة، لانخراطهم في سمط[7] عبوديته سراة أجلّاء. ملأ الله العالم علمًا وايماناً بميامنه وبركاته، وأوسع[8] فيه أمناً وأماناً بسكناته وحركاته. لطف الله المحض، لأهل التوحيد والإيمان. قهر الله البحت[9]، على أرباب الشرك والطغيان. المحقق لأسرار نصّ ان الله يأمر بالعدل والاحسان. خليفة الرحمن، صاحب الزمان، السلطان/ بن السلطان/[10]، والخاقان بن[11] الخاقان، أبو الفتح محمد بن مراد خان**، لا زالت الأقدار كما هي الآن، على طبق ما يهواه ووفق ما يرضاه، إلى آخر الدوران. وأبّد الله تعالى لواء خلافته معقوداً بالسعود، وربط أطناب خيام سلطنته[12] بأوتاد الخلود. وهذا دعاء أهل الايمان قاطبة في القيام والقعود، والركوع والسجود، ومثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مردود ـ واشارته العالية نافذة في مشارق الأرض ومغاربها، وماضية في أقاصي الأقطار وأقاربها[13]، أن انظر في الرسالة المسمّاة بـ «تهافت الفلاسفة»، التي ألّفها

(١) ح: الى.
(٢) ن: بدون «أخراي».
(٣) ك: زمان.
(٤) س: /بربقته، رقيته رقبة/
(٥) ح: المتينة.
(٦) ح: المكينة.
(٧) ن: نمط.
(٨) ح: وواسع.
(٩) ح: التحت.
(١٠) ك: بن سلطان. ح، ن: ابن السلطان.
(١١) ن: ابن.
(١٢) ن: دولته.
(١٣) ح: وآفاقها.

= *: الربق، هو الحبل يشدّ به البهيم. وفيه عدة عرى، والعروة ربقة. والرقية هي العوذة، أي الملجأ.
= **: را: الذخيرة، فهرس الأعلام والفرق، ص ٤٠٤.

الامام الهمّام، قدوة الأئمة العظام، مرشد طوائف الأنام، حجة الاسلام، العالم الربّاني، (٣-أ) شيخنا الصمداني، أبو[١] حامد محمد بن محمد الغزالي/ رحمة الله عليه/[٢]؛ وأكتب على أسلوبه ما يسنح لي ويظهر عندي، في كلام الفريقين وقواعد الطريقين، من جهات[٣] التضعيف والترجيح، والابطال والتصحيح.

<التردد في الكتابة لتوزّع البال:>

وأنّى لمثلي رتبه[٤] أن أتحكم[٥] بين هؤلاء المراجيح! ولكن لما كان الأمر واجب الاتباع، ومما لا رخصة شرعاً وعقلاً أن لا يطاع، تجاذب رأيا الاقدام والاحجام، وتجاوب عزما التسويف والاتمام. فرأيتني أقدم رجلاً وأؤخر أخرى، أتردّد بين الأمرين أيهما أحرى. حتى أمرت بلسان الالهام، لا كوهم من الأوهام، أن[٦] أتبع النص القاطع، الناطق بأن امتثال حكم أولي الأمر لطاعه[٧] الله ورسوله رديف[٨] وتابع.

فلاح لي أن لا فلاح إلّا بالائتمار للأمر الأعلى، وأنه الواجب الأقدم واللازم الأولى. فاستخرت الله[٩] وشرعت فيه مع وهن البنى، وضعف القوى، وتوزّع البال وتشتّت الحال، لأسباب لا أبوح إلّا بواحد منها، هو أني كنت اذا ذاك متجاوزاً منتصف العَشْرِ التي هي معترك المَنَايا، ودَقَّاقة[١٠] رقاب البرايا. مترقّباً وقتاً فوقتاً وصول رسول الرب اما بشيراً واما[١١] نذيراً.

<رسم منهجية الكتابة والبحث:>

وأي خطب أهول[١٢] من هذا، لمن كان بخطر العاقبة خبيرا. فأعجلني الوقت عن الاستقصاء في الكلام، وايراد كل ما يتعلق بما صنعه من المباحث على الإلهام،

---

(١) ن: أبي.
(٢) ح: رحمهم الله تعالى.
(٣) ن: جهة.
(٤) س، ن: بدون «رتبة».
(٥) ح: أحكم.
(٦) س: وأن.
(٧) ن: بطاعة.
(٨) س: بدون «رديف».
(٩) ح: بدون «الله».
(١٠) ح: ووفاقه.
(١١) ح، ن: أو.
(١٢) ح، س: : أهون.

من النقض والابرام، والهدم والاحكام. فوافقت طريقة الامام المرشد في الأصل، لكن لا بطريق التقليد، بل بمقتضى التحقيق البحت، أو بما هو شريطة المناظرة والبحث. فان التقليد في أمثال هذا من نزالة الجد، وسفالة البخت[1].

فاقتصرت على[2] ما تحقق عندي وتقرّر لديّ، واتضح لي وزال خفاؤه عليّ مما في كلام الفلاسفة من الضعف والاختلال، أو مما هو مظنّة الاشتباه والاشكال. فان المناظرة معهم مفيدة، والمباحثة معهم غير بعيدة. إذ ليس لهم تعويل إلاّ على المقدمات العقليّة[3]، وتعريج إلاّ على الأنظار الفكرية. فاذا انقطعوا (٣ - ب) عن اتمام واحد من الأمرين، فقد اضمحلّ ما أرادوه[4] بالكليّة.

وأما أرباب الملّة، فلهم في أكثر الالهيات دلائل نقلية[5]، قطعيّة، لا مجال للقدح فيها. إذ هي وان كانت أيضاً مبنيّة على أنظار العقل، حيث لا يمكن صدق المنقول عنه بالنقل، ولا بدّ منه، لكن براهين صدقه صارت من الوضوح إلى حيث لم يبق الافتقار إلى المحاجّة مع منكرها بالمقاولة باللسان، بل/ المقابلة معه/[6] المقاتلة بالسيف والسنان* . فعلى تقدير الزامهم في أنظارهم، وافحامهم في أفكارهم، لا يتطرق خلل إلى مطالبهم، التي شدّد أركانها وشيّد بنيانها، بقواطع المعجزات وسواطع البيّنات.

وشرطت على نفسي عندما شرعت في هذا الخطب الخطير، والأمر الكبير، أن لا أثبت في هذا الكتاب، إلاّ ما ثبت عندي بالقطع أنه الحق والصواب. وأن لا أورد في معرض الاعتراض، إلاّ ما كان في الواقع موقعاً للاشكال والارتياب. وأن لا أجيب داعي التعصّب از[7] دعاني/ إلى الجور/[8] والاعتساف. وان لا أميل بشيء[9] من المقتضيات عن جادة الانصاف. وسألت الله[10] متضرعاً مبتهلاً،

---

(١) ح: التحت. ن: البحث.
(٢) ص، ن: على ايراد.
(٣) ن: الفعلية.
(٤) ح: أوردوه.
(٥) ن: يقينيّة.
(٦) ح: ساقطة.
(٧) ح: اذا.
(٨) ن: بالجور.
(٩) س: لشيء.
(١٠) ح، ن: الله تعالى.

= *: قا: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٧٥.

متخشعاً متذلّلاً، العون بالتوفيق على الاتمام، والصون عن الخطأ والخطل[١] في الفهم والكلام.

<تسمية الكتاب وترتيب مباحثه: >

ولّما تمّ بعناية الله تعالى منطوياً على النكت السريّة*، ومحتوياًعلى المباحث السنيّة؛ صدق رجائي أن يكون نافعاً لي في الأولى والأخرى. فسموت به فخراً، وسمّيته ذخراً. ورتبت مقصوده كالأصل على عشرين مبحثاً، مورداً فيها المسائل الموردة ثمة، من غير تغيير في أصولها إلاّ يسيراً. ولكن جعلت بين سوق الكلام في الاثبات والرد/ هنا وثمة/[٢] بوناً بعيداً، وفرقاً كثيراً. والله المستعان على كل مأمول[٣]، وهو حسبي ونعم المسؤول.

* * *

(١) ح: الخلل.

(٢) ك: ساقطة.

(٣) ح: ما يهول.

= *: النكت: المسائل الدقيقة والسِّريّة يعني العالية، والشريفة.

٥

المقدمة

ولنمهّد قبل الخوض في مقصود الكلام، مقدمة نافعة في الوصول إلى المرام، دافعة لكثير من تشاويش[١] الأوهام، وهي ان الوهاب الحكيم، عزّ شأنه، أعطى الإنسان عدة قوى ، ظاهرة وباطنة ، جسمانية (٤ ـ أ) ونفسانية ، يترتّب[٢] على كل[٣] منها نوع[٤] من الآثار ، ويتم بها ما لا بدّ له[٥] منه ، ويهمه أو يفيده في حصول أغراضه ، وما ينبغي له[٦] في نشأته[٧] الأولى والأخرى[٨] .

<عجز قوى الانسان الظاهرة والباطنة :>

ولكنه جلت قدرته، اقتضت حكمته أن لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغاً يترتب[٩] عليها جميع مراتب تلك الآثار، بل يقصّر عن نهاياتها. فلا قوته البصرية تفي بابصار[١٠] كل ما يمكن أن يبصر، ولا قوته السمعية بسماع كل ما يمكن أن يسمع، ولا قوته الجذبية بجذب[١١] كل ما يهواه، ولا قوته الدفعية بدفع كل ما لا[١٢] يرضاه، إلى غير ذلك من قواه.

فقوته الادراكية أيضاً أعني عقله، وان كانت أتم قواه[١٣] وأقواها، ليس من/ شأنها أن تدرك/[١٤] حقائق جميع الأشياء وأحوالها، حتى الأمور الالهية،

(١) ح: تشاوش.
(٢) س: ترتب.
(٣) س: كل حال.
(٤) ك: بدون «نوع».
(٥) ح: بدون «له».
(٦) ح: بدون «له».
(٧) ن: النشأة.
(٨) ك: والأولى.
(٩) س: ترتب.
(١٠) س: إبصار.
(١١) س: يمكن بجذب.
(١٢) ن: بدون «لا».
(١٣) ك: بدون «قواه».
(١٤) ن: شأنه أن يدرك.

أدراكاً قطعياً لا يبقى معه ارتياب أصلاً. كيف، والفلاسفة الذين يدّعون أنهم علموا غوامض الالهيات باستقلال العقل، ويزعمون أن معتقداتهم تلك يقينيّة، وان كانوا أذكياء أجلّاء، قد عجزوا عن تحقيق ما بمرأى أعينهم، ومشاهد أبصارهم، وهو الجسم المحسوس، حتى اختلفوا في حقيقته.

<اختلاف الفلاسفة في حقيقة الجسم المحسوس:>

فذهب جمهورهم إلى أن أصل تركيبه من الهيولى والصورة. وذهب عظيمهم الذي هو افلاطون، إلى أنه ليس في الأجسام هيولى وصورة، بل الأجسام التي ليست مركبة من أجسام مختلفة الطبائع ـ وهي أركان العالم، كالماء والنار مثلاً ـ أشياء بسيطة هي هذه المتصلات، كما هي عند الحسّ. وسائر الأجسام السفلية مركبة من العناصر الأربعة المشهورة.

وذهب ديموقراطيس* إلى أن الأركان مركبة من أجزاء بالفعل، هي أجسام صغار صلبة غير قابلة للانقسام.

<اختلافهم في حقيقة النفس:>

بل لهم في حقيقة النفس[1] اختلاف كثير، بحيث لا يسع تفصيله إلّا مجلّد[2] كبير. واستدل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي[3]، وأبطل دليل غيره. فعلم أنهم ما قدروا على معرفة شيء من الأجسام معرفة تامة مزيلة للاشتباه، ولا على معرفة نفسهم، التي (٤ ـ ب) هي أقرب الأشياء منهم.

فمن كان مبلغ علمه أنه ما عرف حقيقة ذاته، ولا حقيقةً بيّنةً[4] يأخذها بيده وينظر اليها بعينه، ويبذل غاية جهده في التفكّر بها[5]، طالباً للاطلاع على حقيقتها؛ كيف يظن هو بنفسه أو غيره به[6]، أنه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره،

---

(١) ن: بدون «النفس».
(٢) ك: بمجلد.
(٣) ك: بقطع.
(٤) ح، س، ن: بنية.
(٥) س: فيها.
(٦) ن: بدون «به».

= *: ديموقراطيس: صاحب المذهب الذرّي. وهو من المفكرين اليونان الذين عاشوا قبل سقراط. راجع عنه فهرس الأعلام، ص ٣٨١.

وقوفاً قطعياً على أسرار أحوال الصانع ذي العزة والجبروت، وأحاط[1] إحاطة تامة بدقائق الملك والملكوت.

وكثيراً ما يظهر شخص نازل المرتبة في الفطنة والذكاء، قليل المعرفة بالأشياء، ممن يلعبون باللعب غرائب صور يقضى منها العجب، وتتحيرّ[2] في كيفية حالها العقول، ولا يتيسّر لأحد بمجرد الفكر إلى حقيقتها الوصول. أفعجائب شأن الله[3] وصفاته، وغرائب مصنوعاته، صارت أهون وأبين[4] من تمويه هذا العاجز الذليل؟ كلا! فان بعضاً منها وان كان مما يستقلّ العقل فيه باقامة الدليل، فكثير منها لا يهتدى فيه إلى سواء السبيل، إلاّ/ بتسلّم من/[5] المؤيّد، من الملك الجليل، للآيات[6] الظاهرة والمعجزات الباهرة، الدالّة على صدقه في أقواله، ورشده في أفعاله. فان هذا هو المتمسّك الوثيق، وبأن يؤثره العاقل للاعتصام به حقيق. والمنكر لظهورها عن[7] الأنبياء، أو لدلالتها[8] على صدقه، بأن يطرح عن درجة الخطاب معه خليق.

<مزاحمة الوهم للعقل في الالهيات:>

وأما ما يورده المستبدون بالعقل، فيما يخالف قطعيات الشرائع، ويدعون أنها دلائل قطعية، فهي غير مسلّمه لهم. فان الوهم في الالهيات مزاحم قوي للعقل، بحيث تشتبه[9] كثيراً أحكامه بأحكامه، ويتعسّر جداً التمييز بينهما. ولا تخلّص عن هذا إلاّ بالرجوع إلى ذلك المتمسّك الوثيق، وليس له سوى ذلك طريق، ومن اقتحم البحر الخضمّ بدون السفينة فهو لا بدّ غريق.

<مدح أرسطو:>

ولقد أنصف من الفلاسفة من قال: لا سبيل في الالهيات إلى اليقين، وانما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأليق والأولى. ونقل هذا عن فاضلهم أرسطو. فان

---

(١) ن: بدون «أحاط».

(٢) س: يتحيد.

(٣) ح، الله تعالى.

(٤) ح: «مراساً» بدل «وأبين».

(٥) ح: بدون «بتسلّم من».

(٦) ح، س: بالآيات.

(٧) ح: من.

(٨) ح: ولدلالتها.

(٩) س: يشتبه. ن: تشبّه.

الدلائل التي (٥ ـ أ) أوردوها[١] على أصول معتقداتهم، المخالفة لليقينيات الدينية، وادعوا أنها قطعيات؛ وجوه الخلل فيها ظاهرة كما ستقف عليه بعون الله تعالى.

وانما وقعوا فيها وقعوا، لأنهم أوتوا من عند العزيز الحكيم فضل ذكاءٍ وفطنة، حتى تيسّر لهم استنباط علوم يقينيّة لا شبهة فيها، بمجرد أفكارهم وأنظار عقولهم، مثل الهندسيات والحسابيات وما ينتمي اليهما[٢]، والمنطق وغير ذلك. وقد أحسنوا في ذلك وأجملوا وفاقوا ولاقوا بأن يفضلوا[٣] ويعتقدوا. فلم يشكروا لهذه النعمة الجزيلة، وجعلوها وبالاً على أنفسهم. فأعجبوا بآرائهم وعقولهم، / فحداهم ذلك إلى أن /[٤] يتعدوا حدود ما يحب للعاقل أن لا يتعداه، ويتصدوا لما لا ينبغي للبشر أن يتصداه! كما يشير اليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى. أَنْ رَآهُ اَسْتَغْنَىٰ﴾ *. والذكاء، وإن[٥] هو شيء لا بدّ للإنسان في الوصول إلى سعادته منه، لكنه مما يضل به كثير ويهدى به كثير.

وحين حسن ظن أقوام بهم[٦]، بسبب اقتدارهم على استنباط تلك العلوم[٧]، وجودة أنظارهم وأفكارهم فيها، اعتقدوا حقيّة[٨] كل ما يقولون، وان كان من[٩] قبيل ﴿سَاءَ مَا يَحْكُمُونْ﴾**. وإذا أورد عليهم مواقع الزلل في مقاصدهم، ومواضع[١٠] الخلل في دلائلهم، تشبّثوا في الذب عنهم بأذيال الجدال[١١] والعناد. وان عجزوا عن هذا أيضاً، حملهم حسن الاعتقاد بهم على أن يقولوا: هم مبّرأون[١٢] عن الزلل، وكلامهم عن الخلل.

غاية الأمر أنا لا نصل إلى كنه ما قصدوا، وحقيقة ما أوردوا[١٣] وهذا افراط في الاعتقاد بهم، لا يليق بشأنهم، بل بشأن الأنبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل. كيف، وهم وان كانوا أذكياء أجلاء، فمن غيرهم أيضاً رجال. وكثيراً ما نجد في

---

(١) ح، ن: أوردها.
(٢) س: اليها.
(٣) ن: تفضلوا.
(٤) ن: ذلك ان كان.
(٥) س: وان كان.
(٦) ن: لهم.
(٧) ن: بدون «العلوم».
(٨) س: حقيقة.
(٩) ك: بدون «من».
(١٠) ن: مواقع.
(١١) س: الجدل.
(١٢) س: مبرؤن.
(١٣) س: أرادوا.
= *: سورة العلق ٩٦ ، ٧ ك.
**: الأنعام ١٣٦، النحل ٥٩، العنكبوت ٤، الجاثية ٢١.

كلامهم ما يحكم العقل ببديهته أن ليس لصحته مجال، وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال، وفيض الفيّاض/ لا ينقطع/[١] في كل حال. ونحن نحمد الله[٢] على أن هدانا إلى سواء السبيل، ونتكل عليه وهو نعم الوكيل.

<ما خالف فيه الفلاسفة أرباب الشرائع>

ثم إنّ[٣] (٥ ـ ب) ما خالفوا فيه أرباب الشرائع أقسام:

<القسم الأول:>

فمنها ما يرجع الخلاف فيه إلى مجرد الاصطلاح والتسمية، كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى، مريداً به القائم بنفسه. ونحن لا نطلقه عليه تعالى، لأنا نريد بالجوهر المتحيّز بالذات، أو الممكن[٤] القائم بنفسه. وهو عزّ شأنه منزّه عن التحيّز والامكان. وأكثرهم يوافقوننا في عدم اطلاق الجوهر عليه[٥]، وستسمع الكلام في هذا ان شاء الله تعالى.

وهذا نزاع لفظي لا يفضي إلى مخالفة في المعنى، غير أن يقال: هل يجوز شرعاً اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى، بأي معنى كان، أم لا؟ فان أسماء الله تعالى[٦] توقيفيّة على ما هو المختار، لكنّا الآن لسنا بصدد بيان مثل هذه الأحكام، وليس له مناسبة بغرضنا هنا، فانه من الفقهيات فلا ننازعهم فيه[٧].

<القسم الثاني:>

ومنها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرائع، لكن لهم عليه أدلة قطعية، ونصوص الشرائع في خلافه غير قطعية، إما متناً[٨] أو سنداً، ككثير من

---

(١) ك: ساقطة.
(٢) ح: الله تعالى.
(٣) ن: بدون «إن».
(٤) س: والممكن.
(٥) ح: عليه تعالى.
(٦) ك: بدون «تعالى».
(٧) ن: بدون «فيه».
(٨) ح: منعاً.

أحكام علم[(١)] الهيئة، مثل كريّة[(٢)] السماوات والأرض[(٣)]، وكيفيّة نضدها[(٤)] وترتيبها، وحركاتها، وكيفيّة الخسوف والكسوف وسببها[(٥)] وغير ذلك.

فانها أمور تثبت عندهم إما بأدلة قطعيّة هندسية، أو بأرصاد تجري مجرى المشاهدات[(٦)]. وليس في الشرائع دليل قطعي الثبوت، غير محتمل للتأويل، على خلاف[(٧)] ما حكموا به[(٨)]. وكيف يتصوّر وقوع أمرين متعارضين قطعيين! نعم، ظواهر النصوص تدل على خلاف بعض أحكامهم، لكن باب تأويل[(٩)] الظواهر[(١٠)] عند الحاجة مفتوح، فلا نشتغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم أيضاً.

<القسم الثالث:>

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة، وليس لهم عليه دليل قطعي. وغرضنا الأصلي من وضع[(١١)] هذا الكتاب، الرد عليهم في هذا القسم، وهو على وجهين:

<الوجه الأول:>

الأول أن يؤدي حكمهم إلى كفرهم، لمصادمته ما ثبت/ بالقطع من/[(١٢)]

---

(١) ن: بدون «علم».

(٢) ح: كروية.

(٣) ك، هامش: وفي «المواقف»، الشكل الطبيعي للبسيط الكرة. لأن له قوة واحدة، والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الاّ فعلاً واحداً. وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال مختلفة أنواعها.

(٤) ك، هامش: وكيفية النضد تثبت كسف بعضها للبعض، فهيْ أنهم وجدوا القمر يكسف سائر السيارات. ومن الثوابت ما يكون على ممّره فحكموا بأن فلكه كسف الكل. فهكذا الحكم في البواقي. كذا في «المقاصد».

(٥) ح: وسببها.

(٦) ك، هامش: فيه نظر، أو بناء بين الكلمات على نفي الفاعل المختار. وأما على اثباته فلا يتم شيء منها، لجواز أن يكون مخصّص الأوضاع هو الله تعالى.

(٧) ن: صدق.

(٨) ك، هامش: ومن أراد أن يطلع سخافة هذا الاعتراض، فليرجع إلى «شرح الجديد للتجريد».

(٩) ك، هامش: إذ التأويل أهون من مكابرةَ أمور قطعية. كذا قال الامام.

(١٠) ن: المظاهر.

(١١) ن: بدون «وضع».

(١٢) س: من القطع عن.

الشارع، كالحكم بقدم العالم، ونفي المعاد الجسماني. فـان أدلتهم على هـذين المطلوبين وأمثالهما كما ستقف عليه ضعيفة، وحجج الشرع فيها قطعية[1].

<الوجه الثاني:>

والثاني، ان لا يؤدي (٦ ـ أ) حكمهم إلى كفرهم، لعدم قطعية/[2] أدلة الشرع على خلافه[3]، كنفيهم الصفات الحقيقية عن الله تعالى، زاعمين أن ثبوتها ينافي التوحيد. فان نصوص الشرع،/ وان دلّت/[4] دلالة ظاهرة[5] على ثبوتها، لكنها محتملة للتأويل، كما تُأوّل[6] النصوص الدالة على ثبوت الوجه واليد وغيرهما له تعالى. ولهذا وافقهم بعض المليين على هذا.

ثم، لما كان من[7] المقصود من وضع الكتاب، اطلاع المعتقدين فيهم ما قصّرت درجاتهم عنه، وتنبيههم على أنهم ليسوا بالمثابة التي توهمّوها، والمتانة[8] التي زعموها، من تبرّئهم عن الخطأ والزلل؛ لم نقتصر على بيان خطئهم في المطالب. بل نورد بعضاً مما أخطأوا في الدلائل، وان كانت الدعوى[9] حقّة، ليتبينَ لهؤلاء من عدة وجوه، أن هذا الافراط في الاعتقـاد بهم، عن مجرد تقليـد لا عن تحقيق وتسديد، وأن كثيراً من آرائهم عن ظن وتخمين، لا عن علم ويقين.

* * *

---

(١) ح: قطيعة.
(٢) ن: ما ورد بين الخطين المنحنين ساقط.
(٣) ن: خلاف.
(٤) ح: دالة.
(٥) ن: بدون «ظاهرة».
(٦) ح: يأول. س: تؤل.
(٧) س: بدون «من.».
(٨) ح: المثابة.
(٩) ن: الدعوة.

٦

المباحث العشرون

المبحث الأول
في[1] حدوث العالم وقدمه

فانه أصل كبير[2] يبتنى عليه من مهمات المعتقدات شيء كثير. وقد تشعّب الناس فيه شعباً، وتحزّبوا أحزاباً، ولو اشتغلنا بتفاصيل مذاهبهم، وما قيل فيها، مما[3] لها وعليها، لطال الكلام وفات المرام. فلنقتصر منها على ذكر ما هو الأقوى والأوثق، وبغرضنا[4] الألصق[5] والأوفق. فنقول:

<قول المليين بحدوثه:>

ذهب جمهور المليين، الى ان العالم بجملته ـ وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته، من الجواهر والأعراض، علوية كانت أو سفلية ـ حادث، أي كائن بعد أن لم يكن.

<قول الفلاسفة بقدمه:>

وذهب جمهور الفلاسفة، إلى أن العقل الأول والفلكيات، أجرامها وعقولها ونفوسها، بذواتها وصفاتها، كلها قديمة. إلاّ الحركات الجزئية[6] للأجرام، والأوضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات. وأما مطلق الحركة والوضع فهما أيضاً قديمان، لأن الأفلاك لم تخل قط عن الحركة، ولم ينفكّ الوضع عن الحركة.

---

(١) ح، س، ن: بدون «في».
(٢) ك: بدون «كبير».
(٣) ح، ن: بما.
(٤) س: بدون «بغرضنا».
(٥) ك: ألصق.
(٦) ح، ن، ك: بدون «الجزئية».

والعنصريات، أجسامها، بموادها ومطلق صورها الجسمية (٦ ـ ب) والنوعيّة، ومطلق صفاتها، قديمة.

اذ حدوث المادة عندهم ممتنع، كما سنتكلم عليه[١] ان شاء الله تعالى. وكذا خلوّ[٢] المادة عن نوع الصورة الجسمية، وجنس الصورة النوعية، وعن صفة ما. وخصوصيات الصورتين والصفة حادثة[٣].

وأما أنواع الصورة النوعية[٤]، فلا امتناع عندهم في حدوثها، ولا قدمها. اذا يجوز ان تكون الصورة الناريّة عندهم[٥] حادثة بطريق الكون والفساد، بأن يفسد واحد من العناصر الثلاثة الأخر، وتتكون منه النار بعد أن لم تكن موجودة أصلاً. ويجوز أيضاً[٦] أن تكون مستمرة أزلاً بتعاقب أفرادها.

<اختلافهم في النفس:>

وأما النفوس الناطقة للانسان، فلهم في حدوثها وقدمها خلاف. فمذهب[٧] متقدميهم أنها قديمة، واستقر رأي متأخريهم على أنها حادثة.

<قول افلاطون بحدوث العالم:>

ونقل عن افلاطون أنه قال بحدوث العالم. لكن أوّل بعضهم كلامه، بأنه أراد بالحدوث الذاتي لا الزماني إذ الحدوث[٨] عندهم يطلق على معنيين:

ـ أحدهما المسبوقية بالعدم، وهو الحدوث الزماني.

ـ والثاني المسبوقية بالغير، / أي الاحتياج اليه/[٩]، وهو الحدوث الذاتي، والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق.

---

(١) ك: بدون «عليه».
(٢) ك: خلوا.
(٣) ن: الحادثة.
(٤) س: بدون «النوعية»
(٥) س: بنوعها.
(٦) س: بدون «أيضاً».
(٧) س: فذهب.
(٨) ك: الحدوث الزماني.
(٩) س: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.

<توقف جالينوس فيه: >

وتوقف جالينوس* في[1] آخر عمره في حدوثه وقدمه. نقل عنه بعض الأفاضل، أنه قال في مرض موته لبعض تلامذته: أكتب[2] عني أني ما علمت أن العالم قديم أو حادث. فالذي ثبت عنهم، وتقرّر حكمهم به[3]، قدم العالم.

ونحن لا نشتغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب المليين، لغنانا[4] عنه بما فصّله الأئمة في كتبهم. انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب اليه مخالفوهم، وتمييز الحق عن الباطل في ذلك.

* * *

---

(١) ن: بدون «في».

(٢) ح: كتب.

(٣) س: بدون «به».

(٤) ح: لغنائه.

= * جالينوس: فيلسوف وطبيب يوناني شهير. ولد في سنة ٥٩ م.
راجع عنه فهرس الأعلام، ص٣٩٦.

<الحجج الأربع>

فنقول: قد استدلوا على قدم العالم بحجج أربع.

<الحجة الأولى>

أولها، وهي أقواها[1]، أن العالم ممكن موجود بالاتفاق. وكل ممكن[2] موجود، فله مؤثر[3] بالضرورة. فمؤثر العالم لا يخلوا اما ان يكون قديماً، أو حادثاً. والثاني باطل، وإلّا لاحتاج إلى مؤثر آخر، وهكذا يلزم التسلسل المحال، (٧ ـ أ) فتعيّن أن مؤثره قديم.

فاذن لا يخلو:

ـ اما أن يستجمع في الأزل جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه؛

ـ أو لا.

فعلى الأول يلزم تأثيره فيه في الأزل، وإلّا لزم تخلّف المعلول عن علته التامة، وهو محال. فيكون العالم قديماً، وإلّا لزم الإيجاد بلا وجود، وهو غير معقول.

وعلى الثاني، لا بدّ ان يتوقف تأثيره على شرط حادث، محتاج إلى مؤثر قديم، لما ذكرنا[4].

ـ فإما أن يستجمع مؤثره[5] في الأزل، جميع ما يتوقف عليه تأثيره فيه، أو

---

(١) ن: أقوى.

(٢) ك: بدون «ممكن».

(٣) ن: مؤثر آخر.

(٤) ح: ذكر.

(٥) ن: من مؤثره.

لا. والثاني يستلزم التسلسل المحال، والأول يستلزم قدم الحادث وهو محال.

- وإما[1] أن يكون مؤثر العالم، مستجمعاً في الأزل جميع شرائط التأثير فيه، وهو خلاف المفروض، مع أنه يستلزم المطلوب، أعني قدم العالم.

وحاصل الكلام ان القديم يلزمه أحد الأمرين:

- /أن لا/[2] يكون له أثر.
- أو أن يكون أثره قديماً.

وحين كان العالم أثر القديم، لزم أن يكون قديماً.

<الاعتراض على الحجة الأولى>

والاعتراض عليها من وجهين:

<الوجه الأول = النقض بالحوادث اليومية:>

الأول[3]، النقض بما اعترفوا به من الحوادث. فانهم وان قالوا بقدم العالم، فقد سلموا ان فيه حوادث، كما علم مما ذكرنا في تفصيل مذهبهم. كيف، والحوادث اليومية مما لا يتصوّر انكارها من عاقل.

فنقول: لها مؤثر بالضرورة. فمؤثرها اما ان يكون قديماً أو حادثاً، إلى آخر ما ذكرتم من المقدمات، فيلزم ان تكون الحوادث قديمة، ولا يقول به عاقل.

فان قيل: مقدمات الدليل انما تجري في الحادث الذي لا يكون له شروط مترتبة إلى غير النهاية، غير مجتمعة في الوجود. بأن لا يكون له شرط[4] أصلاً، فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن علته التامة. أو تكون[5] له شروط مترتبة غير متناهية، مجتمعة في الوجود. فان المحال هو هذا التسلسل عندنا.

---

(١) س، ك، ن: بدون «اما»

(٢) ح: اما أن.

(٣) ك، هامش: الاعتراض بالحوادث اليومية، وهو الأول من الوجهين.

(٤) ن: شروط.

(٥) س: يكون.

وأما على ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من القديم، بواسطة حوادث كل منها مسبوق بآخر إلى غير النهاية، مستندة سلسلتها إلى حركة سرمدية، بأن للحادث مادة قديمة، اما هيولي له/ كما للأجسام/[1] (٧ ـ ب) الحادثة، أو محل له كهيولات تلك الاجسام لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة، وكأجرام الأفلاك لحركاتها وأوضاعها الجزئية، وكالمجردات لصفاتها، ان قلنا بجواز حدوث صفة[2] لها. أو هيولى لمتعلقه، كهيولات أبداننا لنفوسنا الناطقة اذا قلنا بحدوثها؛ فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية السرمدية، استعدادات[3] متعاقبة لوجود هذا الحادث، غير متناهية من جانب المبدأ، متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة إلى هذا الحادث. فاذا انتهت[4] إلى غاية القرب والقوة، حدث الحادث بواسطتها من مؤثره القديم. فلا استحالة فيه، إذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل.

لا يقال: الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث من القديم، وان كانت قديمة، بقي الاشكال في صدور الحادث بواسطتها من القديم. لأنا نقول: حركات الأفلاك ذات جهتين: الاستمرار والتجدد. فباعتبار الجهتين صارت صالحةً لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث. فمن جهة الاستمرار جاز صدورها عن القديم، ومن جهة الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم[5].

قلنا: ما ذهبتم اليه باطل من وجوه:

<الوجه الأول = توارد استعدادات حادثة على مادة قديمة:>

أما الأول، فهو أن القول بتوارد استعدادات حادثة[6] غير متناهية، على مادة قديمة، كلام متناقض. لأن القديم يجب أن يكون سابقاً على كل حادث. اذ المراد

---

(١) ح: كالاجسام. س: كما في الأجسام.
(٢) ح: الصفة.
(٣) س، هامش: الظاهر أنه لا تناقض، لأن الحادث على زعمهم كل فرد وفرد بخصوصه، لا مجموع الأفراد. لأن المجموع غير مسبوق بالعدم عندهم. ولا خفاء ان القديم ههنا، وهو المادة، اذا لوحظ بالقياس إلى كل واحد مما يصدق عليه الحادث بخصوصه، يتحقق سبقه عليه. نعم، لا يتحقق سبقها على الجميع، ولا على واحد غير معينّ، لأنه المكان بعينه وهو قديم عندهم.
(٤) ن: استعداد.
(٥) ن: انتهضت.
(٦) س: بدون «حادثة».

بالقديم ما لا يكون مسبوقاً بالعدم، وبالحادث ما يكون مسبوقاً به. فلا بدّ أن يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث، وهذا يوجب أن تكون[1] له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث. / واذا [2] كان مقارناً مع واحد منها، لا يصدق أنه سابق على كل منها، بل على بعضها، وهو ظاهر/ [3] بضرورة[4] العقل.

ويلزم من توارد الحوادث (٨ ـ أ) الغير المتناهية* عليه، أن لا توجد[5] له تلك الحالة. بل مقارنته دائمًا مع بعض الحوادث، وعدم خلوّه عنها في حال من أحواله. فلا يكون سابقاً على كل فرد منها، اذا المنافاة[6] بين دوام[7] المقارنة مع بعض الأفراد، والسبق على كل فرد[8] بديهية [9]. ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم[10] تناهي حركات الأفلاك وأوضاعها، بل بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقاً. أي سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم، عارضة له، أو لا.

ومنشأ شبهتهم إلتباس حكم الوهم بحكم العقل. فان شأن الوهم ادراك الجزئيات، ومعرفة أحكامها، لا معرفة أحكام الكليات. فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة، متواردة على قديم، كل منها مسبوق بآخر، ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على تصورها مفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها، فيقيسها على ما عرف حكمه ويثبت لها ذلك الحكم.

وأما العقل، فمن شأنه إدراك الكليات ومعرفة أحكامها. فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي، هو أنه كلما تواردت[11] الحوادث المتعاقبة، الغير

---

(١) س: يكون.
(٢) ح: اذ ما.
(٣) س: ما ورد بين الخطين المنحنين ساقط.
(٤) ح: لضرورة.
(٥) س: يوجد.
(٦) ح: والمنافاة.
(٧) س: بدون «دوام».
(٨) س: أفراد.
(٩) س، هامش: لا منافاة بين المقارنة مع بعض الأفراد بعينه، والسبق على كل فرد فرد بعينه. وانما المنافاة بين المقارنة مع النقص المعين والسبق عليه، أو على كل فرد منه.
(١٠) ن: لعدم.
(١١) ك: توارد.
= *: الصواب: غير المتناهية.

المتناهية، على قديم، لم يكن سابقاً على كل فرد منها، لكن يمتنع عدم سبقه على كل فرد منها. وهذا برهان متين جداً على بطلان مذهبهم، لا مجال للقدح فيه إلاّ على طريق[1] المكابرة والعناد.

<برهان التضايف:>

برهان آخر[2]/ أعم من الأول، لكنه أيضاً/ [3] مخصوص بابطال عدم تناهي أمور بينها ترتب؛ أن يقال: لو ترتبت[4] أمور إلى غير النهاية، لزم تحقق أحد المتضايفين بدون الآخر، وبطلانه ضروري.

بيان اللزوم أن الترتب[5] بين الشيئين، معناه أن يكون[6] أحدهما سابقاً والآخر مسبوقاً. والسابقية والمسبوقية متضايفتان[7]. فلو ترتبت[8] الأمور إلى غير النهاية من جانب المبدأ مثلاً، لاعتبرنا سلسلة من مسبوق ليس بسابق على شيء[9] كالمعلول الأخير، ففيه المسبوقية دون السابقية. والمفروض أن في كل[10] من أجزاء (٨ ـ ب) السلسلة سابقية ومسبوقية، ولا ينتهي إلى شيء له سابقية دون مسبوقية، فتعينت[11] مسبوقية المعلول الأخير بدون مضايفها[12]، الذي هو السابقية. إذ لا يمكن في المضايف[12] الحقيقي أن يكون له مضافان، وان جاز ذلك في المشهوري[13]، كأب واحد له ابنان. بل قد يجب ذلك، كالمتوسط، فانه يجب له طرفان.

فان قيل: هذا انما يتم[14] اذا كانت السلسلة منقطعة من جانب المنتهى، حتى/ توجد/[15] في منتهاها مسبوقية بدون سابقية. وأما اذا كانت غير منقطعة من الطرفين، فلا يوجد شيء من أجزائها فيه مسبوقية دون سابقية، أو بالعكس.

---

(١) ن: بدون «طريق».
(٢) ك، هامش: برهان التضايف.
(٣) ك: وهو أيضاً.
(٤) ح، ن: ترتب.
(٥) س: الترتيب.
(٦) ن. بدون «يكون».
(٧) ح: متضائفتان.
(٨) ح: ترتب.
(٩) ن: كل شيء.
(١٠) ن: كل جزء.
(١١) ن: فتعينَ.
(١٢) ح: مضائفها، مضائف.
(١٣) ح: المشهور.
(١٤) س: بدون «يتم».
(١٥) س: /يوجد مسبوق ليس بسابق على شيء/.

قلنا: يتم فيها[1] أيضاً، إذ أي جزء فرض من أجزائها، فالسابقية والمسبوقية فيه[2] ليستا متضايفتين[3]. فالمسبوقية في أنها كانت [4] مضافة إلى السابقية التي فيما قبله [5]، والسابقية فيه[6] مضافة إلى المسبوقية التي فيما بعده. فأي جزء نأخذه من أجزاء السلسلة، يجب أن يكون فيما قبله عدد السابقيات أزيد بواحد من عدد المسبوقيات، ليكون ذلك الواحد مضايفاً للمسبوقية التي فيه. وكذا يجب أن يكون فيما بعده، عدد المسبوقيات أزيد بواحد[7] من عدد السابقيات، ليكون مضايفاً للسابقية التي فيه. وذلك انما يكون بانتهاء السلسلة في الجانبين، ليكون في مبدئها[8] سابقية بدون مسبوقية، تكون تلك السابقية مضايفة للمسبوقية التي في الجزء الثاني/ منها، والسابقية التي في الجزء الثاني/[9] مضايفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث. وهكذا إلى أن تكون السابقية التي فيما قبل الجزء المأخوذ، مضايفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء. والمسبوقية التي فيه مضايفة للسابقية التي فيما قبله. وهكذا من جانب المنتهى، فتدبّر.

فان قيل: نحن نعلم بالضرورة أنه على تقدير عدم انتهاء السلسلة، لا تتحقق[10] في جزء من أجزائها مسبوقية، إلاّ وتتحقق[11] فيما قبله سابقية صالحة لأن تكون مضايفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقية إلاّ وتتحقق[12] فيما بعده مسبوقية، صالحة لأن تكون (٩ ـ أ) مضايفة للسابقية التي فيه. فما ذكرتم مخالف للضرورة فلا يلتفت إليه.

قلنا؛ نحن أيضاً نعلم بالضرورة، أن الشيء إذا كان وحده مساوياً لشيء، لا يمكن أن يكون مع شيء آخر مساوياً له. واذا كانت السلسلة غير متناهية، ففي كل جزء منها سابقية ومسبوقية. فعددهما[13] فيما قبل الجزء المأخوذ متساو[14] بالضرورة. فكيف تكون[15] تلك المسبوقيات، مع المسبوقيةالتي في الجزء المأخوذ أيضاً

(١) س: فيه.
(٢) ك: بدون «فيه».
(٣) ح: متضائفتين.
(٤) ك: كان.
(٥) ن: قبلها.
(٦) ح: بدون «فيه».
(٧) ح: بدون «بواحد».
(٨) ح: بدايتها.
(٩) س: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٠-١١-١٢) س: يتحقق.
(١٣) س: فقدرهما.
(١٤) س: متساويان.
(١٥) س: يكون.

مساوية[1] لتلك السابقيات؟ وكذا في السابقيّات والمسبوقيات في العدد[2]. وكفى لبطلان[3] مدعاكم استلزامه لضرورتين متنافيتين.

<برهان التطبيق:>

برهان آخر أعمّ مما قبله ـ لدلالته على بطلان وجود أمور غير متناهية مطلقاً، أي سواء كانت مترتبة أو لا، كالنفوس الناطقة على جمهور الفلاسفة. وسواء كانت المترتبة مجتمعة في الوجود، كالعلل والمعلولات وكالأبعاد، أو لا، كالحركات ـ وهو برهان التطبيق.

وتقريره أنه لو تحققت[4] أمور غير متناهية، نفرض من واحد منها إلى غير النهاية جملة. ومما قبله بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى، إن كان عدم التناهي في جانب المبدأ. أو مما[5] بعده بمتناه إلى غير النهاية جملة أخرى، ان كان عدم التناهي في جانب المنتهى. ثم نطبق الجملتين على التقديرين، بأن نجعل مبدأيهما المفروضين، في كل واحد من التقديرين متوازيين.

فإن وقع بإزاء كل جزء من[6] الزائدة جزء من الناقصة، كانت الناقصة في الأجزاء مساوية للزائدة فيها. بل كان الجزء مساوياً للكل في الأجزاء، وامتناعه بيّن. وان لم يقع، وذلك[7] بأن يكون في الزائدة جزء ليس في الناقصة، فتنقطع[8] الناقصة حينئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه. والزائدة لا تزيد عليها الّا بمتناه، وهو مقدار ما بين مبدأيها المفروضين. ولا شبهة في أن الزائد على المتناهي بقدر متناه، متناه. فيلزم انقطاع الزائد أيضاً (٩ ـ ب) وتناهيها في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه[9].

هذا حاصل ما ذكره المحققون في تقدير برهان التطبيق. ثم حكموا بأنه جار[10] في الأمور الغير المترتبة أيضاً. وجريانه فيها خفي، لكن يظهر من سياق كلامنا في الأبحاث الآتية في هذا المقام.

---

(١) ح: بدون «مساوية».
(٢) ك: والعدد.
(٣) س: ببطلان.
(٤) ح: حقق.
(٥) ح، س، ك: ومما. والصحيح: أو ما.
(٦) ح: في.
(٧) س: ذلك.
(٨) س: فينقطع.
(٩) ح: بدون «فيه».
(١٠) ن: جائز.

ونقض هذا البرهان:

- أما إجمالاً، فبمراتب الأعداد. فإنها غير متناهية، مع جريان مقدمات[1] البرهان بأسرها فيها، بأن نقول: نفرض جملة[2] من اثنين إلى ما لا يتناهى. وأخرى من ألف إلى ما لا يتناهى. ثم نطبق الجملتين، ونسرد[3] المقدمات إلى آخرها.

- وأما تفصيلاً، فبأن التطبيق ان سُلِّم[4] تأتّيه في الأمور المترتبة، المجتمعة في الوجود؛ فلا نسلِّم ذلك في الأمور الغير المجتمعة في الوجود، أو المجتمعة فيه الغير المترتبة.

أما الأول*: فلأن تحقق التطابق بين أجزاء الجملتين، يتوقف على وجودها معاً في الخارج، ليلزم من انطباق المبدأ على المبدأ انطباق[5] الثاني على الثاني، والثالث على الثالث، وهكذا، فيتحقق التطابق[6] في الخارج. أو على اقتدار العقل، على ان يلاحظ[7] أجزاءها[8] مفصّلة، ويعتبر موازاة كل جزء من احداهما مع جزء من الأخرى، ليتحقق[9] التطابق في الذهن. لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له. فإذا لم تكن الأجزاء موجودة معاً في الخارج، ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصّلة، لا يتصوّر تطبيق.

وأما الثاني**: فلأنه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذا بإزاء جزء من تلك، وقوع الثاني بإزاء الثاني، والثالث بإزاء الثالث وهكذا. بل يجوز وقوع أجزاء كثيرة من احداهما، بإزاء جزء واحد من الأخرى. والعقل لا يقدر على ملاحظتها مفصّلة واعتبار التطبيق بينها، كما ذكرنا. واعتبر بالحبلين[10] الممتدين في جهة واحدة، وبحملتين من الرمل. ففي الأول يكفي في حصول التطابق كون طرفيهما متوازيين. وفي الثاني لا يحصل الاّ بالملاحظة التفصيليّة، ثم اعتبار التطبيق. ولهذا

---

(1) ن: المقدمات.
(2) ك: بدون «جملة».
(3) ح: ونردّ.
(4) ن: يتسلّم.
(5) ح: نطباق.
(6) ن: بدون «التطابق».
(7) س: لا يلاحظ.
(8) ح: أجزاؤهما.
(9) س: فيتحقق.
(10) ن: بالجملتين.
= *: أي النقض الاجمالي.
= **: النقض التفصيلي.

خصّص الحكماء استحالة التسلسل، بالأمور[1] المترتبة (١٠ ـ أ) إما طبعاً أو وضعاً، المجتمعة في الوجود، كالعلل والمعلولات، وكالأبعاد.

والجواب عن الأول، أنه لا يرد النقض بمراتب الأعداد على رأينا، اذ لا معنى لاستحالة التسلسل، الاّ أنه لا يمكن وجود أمور غير متناهية. ومراتب الأعداد، وان كانت غير متناهية، لكن لا يمكن وجودها عندنا. اذ العدد عندنا من الأمور الاعتبارية، فلا يمكن وجوده في الخارج أصلاً، وفي الذهن غير متناه مفصلاً[2]. ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملاً. وكذا لا[3] يرد النقض على محققي الحكماء، لأن العدد وان كان موجوداً عندهم، لكن لا يقولون بوجود الأعداد المترتبة الغير المتناهية[4].

أما في غير الأمور المجتمعة / في الوجود /[5] فظاهر. وأما فيها، فإنهم وان قالوا بوجود تلك الأمور، فيلزمهم وجود مراتب الأعداد الغير المتناهية. لكن لا ترتب[6] فيها، لأن الأعداد عند محققيهم ليس بعضها جزءاً لبعض، بل هي أنواع متناهية[7] فإن العشرة[8] مثلاً، ليست مركبة من واحد وتسعة، ولا من اثنين وثمانية، ولا من خمسة وخمسة وغير ذلك، بل كل منها مركب من الآحاد، ومن صورة نوعية مخصوصة. فالأعداد الغير المتناهية في تلك الأمور غير مترتبة. فلا نقض عليها أيضاً لعدم تخلف الحكم، أعني استحالة ترتب الأمور المجتمعة في الوجود. نعم، يرد النقض على من قال منهم بتركب الأعداد من الأعداد، ان قال بعدم تناهي النفوس الناطقة الموجودة أيضاً.

(١) ح: في الأمور.
(٢) س: مفصّلة.
(٣) ن: بدون «لا».
(٤) س، هامش: في هذا الجواب بحث، لأن حاصل النقض بمراتب الأعداد أن يقال: البرهان المذكور ليس بصحيح بجميع مقدماته. اذ لو صحّ لدلّ على امتناع عدم التناهي مطلقاً، سواء منه ما كان من الموجودات أو الاعتباريات، مع ثبوت في مراتب الأعداد. فتعينّ الجواب بمنع جريان الدليل كما لا يخفى.
(٥) س: ساقطة.
(٦) س: تترتب.
(٧) ح، س: متباينة.
(٨) ك، هامش: العشرة مركبة من الوحدات عند محققي الحكم.

واعلم أن معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته في شيء، مع تخلف الحكم عنه. فجوابه اما بمنع جريان الدليل في صورة النقض، لعدم صدق بعض مقدماته فيها، واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها. ونحن أجبنا عنه بمنع تخلّف الحكم في صورة النقض، اذ حكمنا باستحالة وجود أمور غير متناهية. والحكم في مراتب الأعداد كذلك.

وجمع المحققين أجابوا عنه بمنع (١٠ ـ ب) جريان الدليل في صورة النقض، بناء على ان التطبيق في الأعداد لا يتحقق، اذ ليس فيها جملتان[١] في نفس الأمر تطبقان، لكون الأعداد وهميات محضة. هذا ان أريد من التطبيق / في الدليل، التطبيق /[٢] في نفس الأمر، وان اكتفى بالتطبيق الوهمي، فأما أن نختار[٣] أنه تنقطع الجملتان، ولا يلزم من ذلك تناهيهما[٤] في نفس الأمر، بل في الوهم، لعجزه عن تمام التطبيق. أو نختار أنهما لا تنقطعان[٥]، ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الأمر، لأنه فرع وجودهما في نفس الأمر.

ويُردّ عليهم، أن الجملتين، ان لزم كونهما متحققتين في نفس الأمر، بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الأمر، فلا يتم الدليل. اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية، أذ ليس هناك جملتان متحققتان[٦] متطابقتان، لتوقّف ذلك على تباين[٧] الجملتين وانفصالهما. والجزء مع الكل ليس كذلك، وحديث الحبلين والرمل[٨] على ما أوردوه[٩] للتوضيح ضائع، اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده. وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما وهميّات، فالدليل جار في مراتب الأعداد أيضاً، فيتم النقض على أن ما ذكروه في ثاني شقّي الترديد[١٠]، من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم، باطل. لأن ملاحظة الوهم الأمور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعاً. فتنقطع الجملتان فيه قطعاً[١١].

---

(١) س: جملتا.
(٢) ح: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٣) ح: يختار.
(٤) ح، ن: تناهيها.
(٥) ن: تنقطعا.
(٦) ح: ستحققتان.
(٧) ن: بيان.
(٨) ح: والرملين.
(٩) ح: أورده. ن: أورد.
(١٠) ح: الرد على.
(١١) ك، هامش: قال الفاضل الدوّاني* في المسائل العشرية، بعد ذكر كلامه إلى قوله «قطعاً»، «وأقول: =
*: را: فهرس الأعلام والفرق، ص ٤٠٠ .

والجواب عن الثاني، أي النقض التفصيلي، ان مرادنا مما ذكرنا في الدليل، من تطبيق الجملتين، وانقطاعهما أو عدم انقطاعهما، أنهما في حد أنفسهما، اما ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لانطبقتا[1]، أو لا. وعلى الأول يلزم مساواة الجزء مع الكل في الأجزاء. وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعاً. اذ لا يتصور عدم الانطباق بالتمام بعد التطبيق المفروض، الاّ بأن يكون في نفس الأمر في الزائدة، شيء لو أريد بإزاء[2] شيء من الناقصة لم يوجد. والملازمتان قطعيتان، ومستلزمتان (١١ ـ أ) لاستحالة وجود الأمور الغير المتناهية، مترتبة أو لا، ومجتمعة في الوجود أو لا.

ولا[3] يقدح في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس الأمر غير واقع. بل كونه غير ممكن كما توهم. وهذا كأن يقال مثلاً: وجود شريك الباري[4] محال، لأنه لا يخلو: اما أن يكون بحيث لو وجد لقدر[5] على منع الباري[6] من ايجاد ما أراد على خلاف ارادته، أو لا. والأول يستلزم عجز الباري[7] وهو محال. والثاني يستلزم عجز الشريك، فلا يكون شريكاً للباري، وهو خلف. فهذا[8] استدلال صحيح لا يقدح فيه: ان وجود شريك الباري[9] محال، والمحال جاز أن يكون مستلزماً للمحال.

<الوجه الثاني ـ احتياج الحادث إلى مادة سابقة:>

وأما الثاني[10] من وجوه بطلان صدور الحادث من القديم، بالطريق الذي

= من البين أنه اذا وجد سلسلة غير متناهية، فالسلسلة المبتدئة مما فوق، مبدؤها موجود لا محالة. فالسلسلتان موجودتان، وللعقل ان يلاحظ كل واحد من سلسلة الجزء بإزاء واحد من سلسلة الكل. ولا نعني بالتطبيق الاّ هذا المعنى. وذلك لا ينافي كون احداهما جزءاً للأخرى، ولا يتوقف على انفصال السلسلتين. ومنشأ وهمه القياس على التطبيق الحسي الخيالي». ولا حاجة في الجواب إلى أن يقال كما قاله ذلك الفاضل، إن مرادنا هذا فلينظر كتابه.

(١) س: لانطبقتا بتمامهما.
(٢) س: بإزائه.
(٣) ن: بدون «ولا».
(٤) ح: الباري تعالى.
(٥) ح: يقدر.
(٦ ـ ٧) س: الباري تعالى.
(٨) ح: هذا. س: وهذا.
(٩) ح: الباري تعالى.
(١٠) ك، هامش: حيث سبق ذكره بقوله: قلنا ما ذهبتم إليه باطل من وجوه. أما الأول. ق (٧ ـ ب).

ذكروه، فهو أن القول باحتياج الحادث إلى مادة سابقة عليه باطل، لأنه يستلزم أحد[1] أمور ثلاثة[2] وهي[3]:

- كون موجود في الخارج بلا تعينّ وتشخص في ذاته.
- وكون أشياء كثيرة متفرقة في أقطار العالم شخصاً واحداً[4].
- أو كون[5] الهيولى حادثة.

والأولان[6] ممتنعان في الواقع، والثالث عندهم.

أما[7] بيان اللزوم، فهو أن هيولى هذا الحيوان مثلاً، لا يخلو اما أن تكون[8] متشخّصة أو لا. فإن كان[9] الثاني[10] فهو الأول[11]. وان كانت متشخّصة، فلو مات ذلك الحيوان، وتفتّتت أجزاؤه[12]، وطيّرتها الرياح إلى الشرق والغرب[13]، وأكلت منها سباع الأرض وطيور الجو وصارت أجزاء منها؛ هل بقيت شخصيّة تلك الهيولى بحالها، أو لا؟.

فإن كان الأول فهو الثاني[14]. / وان كان الثاني فهو الثالث[15]. لأن الهيولى الأولى قد انعدمت بزوال تشخّصها، فتكون حادثة. لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه. وأجزاؤها المتفرقة قد عرضت لها تشخّصات متجددة، فتكون هي أيضاً حوادث محتاجة إلى هيولات أخر/[16].

---

(1) ك: بدون «أحد».
(2) س: أمور ثلاثة ممتنعة.
(3) ك: بدون «وهي».
(4) س: أضيف إلى الأمر الثاني العبارة التالية:
شخصاً واحداً، وتسلسل أمور مترتبة مجتمعة في الوجود.
(5) ح: وكون.
(6) ك: وأولان.
(7) ك: بدون «أما».
(8) س: يكون.
(9) ن: بدون «كان».
(10) أي غير متشخّصة.
(11) الأمر الأول من الأمور الثلاثة.
(12) ح: أجزاؤه.
(13) س: المشرق والمغرب.
(14) الأمر الثاني من الأمور الثلاثة.
(15) الأمر الثالث من الأمور الثلاثة.

(16) ماورد بين الخطين هنا، ورد في س على الشكل التالي: «وان كان الثاني، لزم ان يعرض لكل من هيولات تلك الأجزاء تشخّص متجدد، فيكون كل منها حادثة. والمفروض ان كل حادث محتاج إلى مادة سابقة عليه. فتلك الحوادث من الهيولات محتاجة إلى مواد أخر، ويلزم التسلسل.
فإن قلت: غاية الأمر أنه لزم احتياج هيوليات تلك الأجزاء إلى مواد أخر، فمن اين يلزم احتياج هذه المواد إلى مواد أخر؟ واحتياج تلك الآخر إلى أخر وهكذا حتى يلزم التسلسل. =

وأما[١] بيان بطلان التوالي، فالأول، ببديهة[٢] العقل، فإنه حاكم ضرورة بأن كل موجود في الخارج، فهو في نفسه ممتاز عن جميع أغياره، متخصّص متعينّ في ذاته. وان[٣] (١١ ـ ب) نازع منازع مكابر[٤] في بداهته قلنا: لا يخلو اما أن نفس تصوّر هذه الهيولى مثلاً، مانعة من الاشتراك فيها، أو لا. وعلى الثاني تكون كلّية، فيكون الكلي نفسه موجوداً في الخارج لا في ضمن فرد من أفراده. وهذا عندكم أيها القائلون باحتياج الحادث إلى المادة باطل أيضاً. اذ من يقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، لا يقول به الاّ في ضمن الأفراد.

وأما ما نقل عن أفلاطون، من وجود الكلي المجرد في الخارج، فشيء لا يعبأ به. اذ[٥] كلامه مؤوّل[٦]، فتعينّ الأول، فتعينّ الشخصّية، اذ لا معنى للشخص الاّ ما نفس تصوّره مانعة من وقوع الشركة فيه. وكذا الثاني، فإنه أيضاً باطل ببديهة[٧] العقل، بطلانا لا يتصور ان يلتزمه عاقل. ولذا برأهم عنه بعض الأفاضل، ونسبهم[٨] إلى التزام الأول مع ظهور بطلانه أيضاً. / والثالث باعترافهم /[٩].

<الثالث = توسط الحركة السرمدية بين القدم والحدوث:>

وأما الثالث من تلك الوجوه*، فهو أن ما ذكروا من صلوح الحركة السرمدية، للتوسط بين جانبي القدم والحدوث، باعتبار جهتي استمرارها وحدوثها، ليس بصحيح الاّ على رأي من قال بوجود[١٠] الكلي الطبيعي[١١] في الخارج. وهو

= قلت: جميع ما ذكرنا من المقدمات في هيولي ذلك الحيوان جار بعينه في مادة تلك الهيولى، لأنها موجودة معها ومتفرقة بتفرقها وهكذا في الثالثة والرابعة وغيرها إلى غير النهاية».

(١) ك: فأما.

(٢) ح: ببداهة.

(٣) ح، س، ن: ولئن.

(٤) ح، س، ن: مكابرة.

(٥) ح: أو.

(٦) مأول. هكذا في الأصل.

(٧) ح: ببداهة.

(٨) ح: وأنسبهم.

(٩) س: ما بين الخطين ورد على الشكل التالي: «والثالث بما حققناه من استحالة التسلسل، بما لا مزيد عليه، سيما هذا التسلسل».

(١٠) س: لوجود.

(١١) ح: الطبعي.

= *: من وجوه بطلان صدور الحادث من القديم.

مردود عند الجمهور. وذلك لأنهم:

ـ إما أن يريدوا بجهة الاستمرار أن ماهية الحركة مستمرة، فيردّ أن الماهية غير موجودة أصلاً، فضلاً عن الدوام والاستمرار. وليس أيضاً شيء متصفاً بها[١] في الواقع، فكيف يكون واسطة في تحقق أمر في الواقع.

ـ واما أن يريدوا بها أن الحركة بمعنى التوسط، وهي حالة بسيطة غير منقسمة، ثابتة للمتحرك من المبدأ إلى المنتهى، غير مستقرة في حد من حدود المسافة، بل سيّالة في تلك الحدود مستمرة.

ـ وبجهة الحدوث أن الحركة بمعنى القطع ـ وهي ما يحصل في الحسّ المشترك بواسطة سيلان الحركة بالمعنى الأول، وسرعة انتقالها من حد إلى حد، من الأمر الممتد المنقسم، إلى الماضي والمستقبل ـ حادثة. فيردّ عليهم أن الحركة بمعنى القطع وهمية محضة، فلا تصلح[٢] لهذا التوسط على قياس ما ذكر.

وقد يجاب (١٢ ـ أ) عن هذا بأن مرادهم بجهة استمرار[٣] الحركة، استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها. فإنها في كل فلك أمر واحد شخصي، مستمر من الأزل إلى الأبد. وبجهة حدوثها، حدوث ما يلزمها بواسطة عدم استقرارها[٤] من الأوضاع الجزئية.

ويمكن أن يقال: المراد باستمرار ماهية الحركة، أنه لا زمان من الأزمنة، الاّ وشيء يصدق عليه ماهية الحركة موجود فيه. وقد صرّح بعضهم بأن[٥] ماهية الحركة مستمرة. والظاهر أيضاً من اضافة الحدوث إلى الحركة، حدوث نفسها لا حدوث لوازمها[٦]. ويدفع بأن المتحقق من الحركة عندهم هو التوسّط، وهو في كل متحرك واحد بالشخص لا أفراد له.

والحركة بمعنى[٧] القطع لا تحقق لها ولا[٨] لأفرادها، لتكون[٩] مستمرة أو

---

(١) ح: هنا.
(٢) س: يصلح.
(٣) ن: الاستمرار.
(٤) س: استفرادها.
(٥) س: أن.
(٦) ك، هامش: أخطأ فيه حسن = جلبي في حاشية «المواقف»*.
(٧) ح: بالمعنى.
(٨) ن: بدون «لا».
(٩) س: ليكون.
= *: المولى حسن جلبي، راجع عنه فهرس الأعلام والفرق، ص ٣٩٧.

حادثة. فلا جهة[1] لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة - بل يجب أن يحمل على استمرار ماهي[2] الحركة بالحقيقة، أعني تلك الحالة البسيطة المستمرة - وجهة الحدوث على حدوث لوازمها. وتأويل العبارات أمر هينّ[3].

وعلى هذا يندفع عنهم ما أورد عليهم، من أن[4] الاستمرارالأزلي ينافي المسبوقية ضرورة. والمسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها، لكونها عبارة عن التغيرّ من حال إلى حال، بل عن الكون الثاني، وهذا لا يتصوّر بدون المسبوقية.

ومنافي اللازم / مناف للملزوم[5] ضرورة، والاّ لزم امكان تحقق الملزم بدون اللازم. مع ان لهذا وجه دفع آخر، وهو أن قولك: المسبوقية لازمة ماهية الحركة،

ان أردت به أنها متصفة[6] بالمسبوقية، بمعنى / أنها يصدق عليها أنها مسبوقية[7]، فهو ممنوع. وهذا كما أنه لا يصدق على ماهية الانسان أنها جسم أو[8] ناطق. وان أردت أنه لا شيء من أفرادها الاّ ويصدق عليه أنه مسبوق فهو مسلّم. لكن لا نسلّم أن الاستمرار الأزلي لنفس الماهية ينافي هذا، بل ينافي استمرار شيء من أفرادها.

وأورد عليهم الامام* حجة الاسلام رحمه الله، أن (١٢ - ب) الحركة الدورية التي هي مستندة الحوادث، حادثة أم قديمة؟ فإن كانت قديمة كيف صارت مبدأ لأول الحوادث؟ وان كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر، وتسلسل.

وقولهم أنها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث، فإنها ثابتة متجددة، أي هي[10] ثابتة التجدّد ومتجدّدة الثبوت؛ يرد عليه أنها أهي[11] مبدأ الحوادث من حيث أنها ثابتة أو من حيث أنها متجدّدة؟ فإن كانت من حيث أنها ثابتة، فكيف صدر من ثابت متشابه الأجزاء شيء في بعض الأحوال دون البعض.

---

(١) ح: حاجة.
(٢) ن: ماهية.
(٣) ح: بينّ.
(٤) ك: بدون «ان».
(٥) ح: منافي الملزوم
(٦) ح: متصنّفة.
(٧) س: ما بين الخطين مكرر مرتين.
(٨) ك: بدون «أو».
(٩) س، ن: مستند.
(١٠) ن: بدون «هي».
(١١) ح: بدون «أهي».
= *: الغزالي.

وان كانت من حيث أنها متجددة، فما سبب تجددها في نفسها؟ فيحتاج إلى سبب آخر البتة ويتسسل.

هذا كلامه. وقد عرفت مما قرّرنا من المباحث وجه تقصّيهم عن هذا، وأنهم لا يقولون بوجود[١] حادث هو[٢] أول الحوادث. بل الحوادث المستندة إلى الحركة لا أوّل لها. اذ الأوضاع الفلكية، واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية عندهم كما عرفت. فلا يتوجه عليهم قوله: «ان كانت الحركة قديمة كيف صارت مبدأ لأول الحوادث؟».

الوجه الثاني

<استجماع المؤثر في الأزل لجميع الشرائط:>*

الثاني من وجهي الاعتراض على حجتهم الأولى على قدم العالم: الحلّ، وله مسلكان:

<المسلك الأول:>

الأول أنا نختار ان مؤثر العالم مستجمع في الأزل جميع شرائط تأثيره فيه.

قولكم: فيلزم تأثيره فيه في الأزل، والاّ لزم تخلف المعلول عن علّته التامة، وهو محال.

قلنا: لا نسلّم استحالته على الاطلاق؛ بل اذا كان المؤثر موجباً بالذات. وأما اذا كان مختاراً، فلم لا يجوز أن تتعلق[٣] ارادته في الأزل بإيجاد العالم بعد أن لم يكن موجوداً؟ وأثر المختار لا يكون الاّ على وفق ارادته، فإذا لم يكن ايجاده في الأزل مراداً لم يوجد منه[٤]، فصدر الحادث من القديم المستجمع في الأزل لشرائط[٥] التأثير. فعليكم بيان امتناع هذا. وهذا التقرير مبني على جواز صدور القديم من المختار (١٣ ـ أ) كما قال به بعض المحققين.

---

(١) س: لوجود.

(٢) ن: بدون «هو».

(٣) ح، س: يتعلق.

(٤) س: فيه.

(٥) ح: بشرائط. ن: شرائط.

= *: ورد الوجه الأول في ق (٧ ـ أ)، ص ٨٢.

وأما اذا قيل بوجوب كون أثر المختار حادثاً كما هو المشهور - ونفصّل[١] الكلام فيه من بعد ان شاء[٢] الله تعالى - فتخلّف المعلول عن مؤثره التام المختار لازم. /الاّ أن يراد/[٣] بالتخلف عدم تعقّب[٤] المعلول للمؤثر، بأن لا يوجد أصلاً، أو يوجد بعد مهلة.

فإن قيل: استحالة ما ذكرتم بيّنة، اذ لا شبهة في امتناع أن يوجد/ الموجب بجميع شرائط الايجاب، ولا يوجد الموجب. سواء كان الايجاب بالذات أو بالاختيار/[٥]. كما أنه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون موجب[٦]. فقبل وجود العالم، اذا كان المريد والارادة وتعلقها بالمراد، كلها موجودة، ولم يتجدّد بعد ذلك شيء من الأشياء، كيف تأخر عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك؟ وهذا في غاية الاستحالة!

لا يقال: هذا الكلام يخالف ما نجده من أنفسنا، لأنا كثيراً ما[٧] نقصد إلى شيء، ونريد أن نفعله، ثم لا نفعله عقيب[٨] حدوث القصد. بل قد نؤخره[٩] زماناً طويلاً. لأنا نقول: ذلك القصد ليس بإرادة، بل هو عزم على الفعل. وهو يكون قبل الارادة والفعل[١٠]. ولا يوجد الفعل بمجرده. / فأما اذا /[١١] تحققت الارادة ولم يكن هناك مانع من الفعل، لم يتخلف عنها الفعل البتة. والكلام في الارادة، اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا، بل ليس هناك إلاّ الإرادة.

قلنا: ان ادعيتم العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر، فعليكم أقامة الدليل. وما ذكرتم ليس الاّ اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض العبارات. فإن محصّله أن تخلّف الأثر عن المؤثر المختار، مع استجماعه لشرائط[١٢] التأثير، محال. وهذا عين محل النزاع.

---

(١) ن: تفصيل.
(٢) ك: انشاء.
(٣) ح: لأن المراد.
(٤) س: تعقيب.
(٥) ح: ما بين الخطين ورد هكذا: / الموجد لجميع شرائط الايجاد ولا يوجد الموجود. سواء كان الايجاد بالايجاب أو بالاختيار. /.
(٦) ح: موجد.
(٧) س: بدون «ما».
(٨) ن: عقب.
(٩) س: نأخره.
(١٠) ن: للفعل.
(١١) س: فإذا.
(١٢) ح: شرائط. س: الشرائط. ن: بشرائط.

وان ادعيتم العلم بطريق الضرورة فهو ممنوع. ودعوى الضرورة فيما يخالفه[1] الكثيرون، الغير المحصورين، غير مقبولة. وما ذكرتم من عدم جواز تخلّف مرادنا / عن ارادتنا، فغير مسلّم. ولئن سلّم في ارادتنا ففي (١٣ . ب) ارادة الله تعالى غير مسلّم. اذ ارادته تعالى لا تضاهي /[2] ارادتنا. وهذا من قبيل قياس الغائب على الشاهد، المتفق[3] على بطلانه. وانتم أيضاً كثيراً ما تتمسكون[4] به. كما اذا قال قائل: نعلم بالضرورة[5] استحالة كون أحد عالماً بجميع[6] الأشياء، من غير أن يوجب ذلك كثرة فيه، ومن غير أن يكون له علم زائد على ذاته. تقولون[7] في جوابه: هذا في علمنا، ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث.

المسلك الثاني:

إنا نختار أن المؤثر ليس في الأزل مستجمعًا لجميع[8] الشرائط. اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بإيجاد العالم تعلقاً مخصوصاً. ولم[9] يحصل ذلك التعلق في الأزل، بل تأخر[10] إلى وقت معينّ لحكمة لا يعلمها الاّ الله. فإذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق، فتمّ[11] الشرائط، فحدث[12] العالم.

فإن قيل: ألعالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات كما ذكر، فالزمان أيضاً من العالم، لأنه من الموجودات. فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت وقت، أي للزمان زمان يوجد فيه، وهو باطل اتفاقاً.

قلنا: هذا انما يلزم لو كان الزمان موجوداً كما تزعمون، وليس كذلك عندنا. وما يذكرون[13] لاثباته غيرتام كما تبينّ في موضعه[14] واعلم أن الكلام في أن[15] الزمان[16] موجود أم لا، وأن ماهيته ماذا، طويل جداً؛ لو اشتغلنا بما قيل فيها

(١) ح، س: خالفه.
(٢) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٣) س: هذا متفق.
(٤) ن: تتمسكوا.
(٥) ك: الضرورة.
(٦) ح: لجميع.
(٧) س: يقولون.
(٨) س: بجميع.
(٩) س: ولا.
(١٠) س: يتأخر.
(١١) ن: فيتم.
(١٢) س: بحدوث.
(١٣) س: تذكرون.
(١٤) س: مواضعه.
(١٥) س: بدون «ان».
(١٦) ك، هامش: ابتداء بحث الزمان.

وبيان الحق منها بالتفصيل، لخرج البحث عن طور[1] هذا الكتاب. وإنا لم نجد لهم دليلاً تاماً على وجوده، وأقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد[2] بعض، بحيث لا يجامع القبل البعد. وكذا وجودها مع[3] عدمها، فاما ان يكون عروض هذه القبلية والبعدية لها لذاتها، وهو باطل، لأن الأب مثلاً كان ممكناً ان يكون بعد الابن نظراً إلى ذاتيهما. وكذا عدم كل حادث بالنظر إلى وجوده. واما لأمر آخر يكون عروضهما[4] لأجزائه مقتضى ذاته ـ دفعاً للتسلسل ـ وهو الزمان.

فإن أجزاءه[5] لا يتصور ان تكون[6] مجتمعة في (١٤ ـ أ) الوجود، بل ماهيته تقتضي[7] التصرّم والتّقضّي. ولهذا، اذا قيل لغيره من الحوادث: هذا كان قبل ذلك، / يتوجه السؤال بأنه لِمَ كان هذا قبل ذلك؟ /[8] فان أجيب بأنه كان هذا مع مجيء زيد، وذلك مع مجيء عمرو؛ يتوجه أنه لِمَ كان مجيء زيد قبل مجيء عمرو؟ وهكذا اذا أجيب بأنه كان هذا أمس وكان ذلك اليوم، انقطع السؤال ولم يتوجه أن يقال: لِمَ كان الأمس[9] قبل اليوم؟ بل يكفي في هذا تصوّر الأمس واليوم.

فلا بدّ أن / يكون الزمان الذي هومعروضهما[10] الذاتي،موجوداً أزلياً أبدياً. والّا لزم أن /[11] يكون له عدم قبل وجوده. أو بعده قبليّة[12] لا يجامع فيها القبل البعد. فلزم وجوده حال عدمه، وأن يكون له زمان آخر لِما عرفت.

وفيه نظر:

ـ **أما أولاً**:

فلأنّا نسلّم[13] أن عروض هذه القبلية والبعدية للحوادث بعضها مع بعض[14]، ليس لذواتها. وكذا عروضهما لعدمها ووجودها. لكن نمنع لزوم الانتهاء

---

(١) ن: طول.
(٢) ن: عن.
(٣) س: ومع.
(٤) س: عروضها.
(٥) س: اجزائه.
(٦) ح، س: يكون.
(٧) س: يقتضي.
(٨) ك: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٩) س: أمس.
(١٠) س: معروضها.
(١١) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٢) س: قبليته.
(١٣) ح: لا نسلّم.
(١٤) س: بدون «مع بعض». ن: من بعض.

إلى ما يكون عروضها لأجزائه مقتضى ذاته. ولِمَ لا يجوز أن يكون عروضها لبعض الحوادث، بعضها مع بعض، بإرادة الفاعل أو بسبب آخر من الأسباب، كعروض سائر صفاتها، وعروض قبلية عدمها السابق بالنسبة إلى وجودها، بسبب امتناع تعدّد الذوات القديمة مع وجود الواجب. ودعوى أن هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة[١].

فإن قالوا: لا معنى لقبلية حادث بالنسبة إلى حادث، الاّ أن الأول وجد في وقت[٢] سابق على وقت وجود الثاني. ولبعديّته الاّ أنه حدث في وقت لاحق بالنسبة إلى وقت وجود الثاني، فثبت ذلك الانتهاء.

قلنا: ممنوع. فإن[٣] معنى القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض، وبين عدمها السابق مع وجودها، وبين أجزاء الزمان بعضها مع بعض[٤]، وبين[٥] عدم الزمان ووجوده على تقدير حدوثه؛ واحد لا يتفاوت. ولا مجال للمعنى (١٤ ـ ب) الذي ذكروه في الأخيرين، والاّ لزم للزمان[٦] ولعدمه أيضاً زمان. وكذا وجود الواجب قبل وجود الحوادث، ولا مجال لذلك المعنى فيه، والاّ لزم أن يكون وجود الواجب في زمان، وهو باطل اتفاقاً. فظهر ان معناها ليس مما يكون الزمان داخلاً فيه، أو لازماً له. الاّ أن العبارات التي يعبرّ بها عن ذلك المعنى توهم بلزوم اعتبار الزمان فيه. لكن لا عبرة بإيهامها، اذ لا تتفاوت العبارات في الصور الأربع المذكورة، ولا[٧] يصح اعتبار الزمان في ثلاث منها كما بيّنا.

ـ وأما ثانياً:

فلأن القبليّة والبعديّة من الاعتبارات العقليّة الصرفة، لا من الأوصاف الخارجية[٨]. والاّ لزم اجتماع القبلِ والبعد في الخارج، وهذا خلف. فلا يقتضيان وجود معروضهما الاّ في العقل ان سلِّم الوجود[٩] العقلي.

وجه اللزوم، أنهما معنيان اضافيان متكافئان في الوجود الذهني، والخارجي.

---

(١) ك: مسموع.
(٢) س: في وقت لم يوجد فيه.
(٣) س: بدون «فإن».
(٤) ك: بدون «بعض».
(٥) ح: بدون «بين».
(٦) ح: أن يكون للزمان.
(٧) ن: فلا.
(٨) ح: الخارجة.
(٩) ن: وجود.

فوجود أحدهما أينما تحقق يستلزم وجود الآخر، ان ذهناً فذهناً وان[1] خارجاً فخارجاً. ووجودهما معاً يستلزم وجود معروضيهما معاً بالضرورة. وهم أيضاً معترفون، بأن الزمان بمعنى الأمر الممتد ـ الذي يمكن أن يعرض له في الخارج. وانما الموجود فيه شيء بسيط غير قار، مسمى بالآن السيّال. يحصل في الخيال من سيلانه وعدم استقراره ذلك الأمر الممتد، كما قلنا في[2] الحركة. فقد اعترفوا بأن ما هو معروض هذه القبليّة والبعديّة ليس موجوداً في الخارج. وما ادعوا وجوده في الخارج لا يتصوّر فيه قبليّة وبعديّة، فلا يتم استدلالهم.

وغاية ما ذكر لتقصّيهم[3] عن هذا، أن هذا الأمر الممتد وان لم يوجد في الخارج،الاّ أنه بحيث لو فرض وجوده فيه وفرض له أجزاء بالفعل، كان بعضها البتة* متقدماً على البعض. فإنا ندرك القبل امتداداً إلى الأزل، ونحكم على أجزاء ذلك (١٥ ـ أ) الامتداد بأن بعضها متقدم على البعض، بحيث لا يتصوّر اجتماعها ولو وجدت في الخارج. ولن[4] يكون الممتد في العقل كذلك الادراك[5]، الاّ اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات، يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره[6]. وذلك الأمر الممتد كما يتخيّل من[7] القطرة النازلة خط مستقيم، ومن الشعلة الدوارة خط مستدير. والمراد بمعروض القبليّة والبعديّة متعلقهما مجازاً، أي ما هو سبب لعروضهما، وهو ذلك الموجود[8] السيّال لا المعروض الحقيقي لهما.

فانظر في هذا الكلام بدقيق[9] التأمل؛ أنه هل هو تحقيق[10] قطعي، أم محتمل لأن يقال: ان قولهم «لا بدّ في الخارج من أمر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الأمر الممتد»، مجرّد ادّعاء! ولِمَ لا يجوز أن يحصل لا عن موجود، كما في كثير من المتخيّلات[11]، أو عن موجود قار بحسب ماله من النسب[12] والاضافات.

---

(١) س: وان كان.
(٢) ح: من.
(٣) ح: لتفصيهم.
(٤) ح، ن: وان.
(٥) ك: بدون «الادراك».
(٦) ح: استقرار.
(٧) ن: في.
(٨) ن: الوجود.
(٩) ن: بتدقيق.
(١٠) ن: تحقيقي.
(١١) ح: المحتملات.
(١٢) ح: السبب.

= *: تستعمل مع النفي غالباً، كأن نقول: لا يجوز البتة.

وربما التجأوا في وجود الزمان إلى دعوى الضرورة، متمسكين بأن من لا يتأتّى منهم النظر، كالصبيان وأجلاف العوام، يقسّمونه إلى الساعات والأيام، والشهور والأعوام. وهذا دليل على علمهم بوجوده، وليس بشيء، لأن القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسّم، ولا على وجوده في الخارج. فإن المعدوم يقسم [1] إلى الممكن والممتنع، والعدم يقسم[2] إلى الواجب والممكن والممتنع، إلى غير ذلك.

بل نقول: المقسّم فيما نحن فيه غير موجود قطعاً، لأنه الأمر الممتد المتوهّم، الذي اعترفتم أنتم أيضاً بعدم وجوده.

كيف، ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضرورياً ـ مع اشتغال كل العقلاء به، وتوجههم التام إليه، وأنظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه، ثم خفائه على أكثرهم ـ لكان الضروري أخفى بكثير من النظريات. ودعوى أن إنكاره يجري مجرى انكاره الأوليات مكابرة جداً. وسنعود إلى الكلام في الزمان[3]، بما اذا تحققته نفعك[4] في هذا المقام.

فإن قيل: (١٥ ـ ب) اعتراضكم الثاني عن أصله ساقط، لأن مبناه على أن المؤثر ليس في الأزل / مستجمعاً لجميع /[5] شرائط التأثير. وهو الشق الثاني من الترديد في تقرير البرهان، وقد أبطلناه هناك.

قلنا: هذا دفع لما ذكرتم في أبطال هذا الشق، وبيان لبطلانه. فإن قولكم: ان توقف تأثير القديم في العالم على شرطٍ حادث ـ فأما أن تكون[6] جميع شرائط هذا الحادث في الأزل متحققة أو لا، والأول يستلزم اللوازم المستحيلة ـ ممنوع[7]. فإن / الشرط الحادث /[8] هنا هو[9] تعلق الارادة، وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شيء آخر. ومع هذا يجوز تخلّفه[10] عن الارادة.

فإن قيل: هذا التعلق إن حدث لا عن سبب، لزم امكان وجود العالم أيضاً لا عن سبب، وهو باطل قطعاً. وان حدث بالاختيار نقل[11] الكلام اليه

---

(١) ـ (٢) س: ينقسم.
(٣) ك، هامش: انتهاء بحث الزمان.
(٤) ح: ينفعك.
(٥) ن: مجتمعاً بجميع.
(٦) ح، س: يكون.
(٧) س: بدون «ممنوع».
(٨) ح: الشرائط للحادث.
(٩) س: بدون «هو».
(١٠) س: تخليه.
(١١) ح: انتقل.

ويتسلسل. وان حدث لا بالاختيار فتكون الأمور الحاصلة قبله موجبة له، فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات، وهذا أيضاً باطل اتفاقاً.

قلنا: التعلق ليس أمراً موجوداً، بل هو اعتباري عقلي. ولا يلزم تساوي أحكام الاعتباريات[١] وأحكام الموجودات. فلا يلزم من جواز حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب. ولا من امتناع التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتباريات، على أنه يجوز أن يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل. ولا من جواز تخلف الإعتباري عما يقتضيه، جواز تخلف الموجود عن علته.

هذا، وقد يقال: البديهة[٢] شاهدة بأن كل حادث، وجودياً كان أو اعتبارياً، محتاج في[٣] حدوثه إلى سبب يخصصه بوقت حدوثه. وليس ببعيد، وسيجيء في المبحث الرابع عشر ان شاء الله[٤] تتمّة لهذا[٥] الكلام.

<الأدلة على أن الصانع موجب بالذات لا فاعل مختار:>

ثم[٦] لا يخفي عليك أن مبنى الوجه الثاني من الجواب عن أصل دليلهم، جواز كون صانع العالم مختاراً لا موجباً بالذات. وهم ينكرونه، يحتجون عليه (١٦ ـ أ) بأدلّة كثيرة. فالحاجة ماسّة إلى ذكر[٧] ما هو الأقوى منها والتكلّم عليه، ليظهر صحة الجواب.

<دليل المرجِّح>

فمنها، وهو عمدتها[٨] والموثوق[٩] به عندهم، / أنه تعالى /[١٠] لو كان فاعلاً بالاختيار فلا شك أن اختياره أمر ممكن. فلا يخلو: اما أن يحتاج حصوله إلى مرجح، أو لا. والأول يستلزم التسلسل، لأنّا ننقل الكلام إلى مرجحه، وإلى[١١]

---

(١) ح: الاعتبارات.

(٢) ح: البداهة.

(٣) ن: إلى.

(٤) ح: الله تعالى.

(٥) ح، ن: هذا.

(٦) ح، ن: بدون «ثم».

(٧) ح: بدون «ذكر».

(٨) ك، هامش: اقوى ما احتجوا به على أن المبدأ الأول موجب بالذات لا فاعل مختار.

(٩) س: المأثوق.

(١٠) ن: أن يقال.

(١١) ح، ن: بدون «الى».

مرجح مرجحه، إلى غير النهاية. والثاني يستلزم استغناء العالم عن الصانع[١] فينسدّ باب اثبات الصانع. واللازمان باطلان قطعاً[٢].

والجواب أنّا نختار أنه محتاج إلى مرجح، لكن مرجّحه قديم، وهو العلم الأزلي بترتّب / حكمةٍ ومصلحةٍ /[٣] على إحداث العالم. فلا يحتاج إلى مرجح آخر، لأن علّة الحاجة إلى المرجح عندنا، هو الحدوث لا مجرّد الإمكان. فعليكم بيان امتناع تخلّف الاختيار عن مرجحه، وامتناع تخلّف الفعل عن الاختيار. وما زدتم فيه على أن قلتم: هذا الاختيار إن كان أزلياً لزم كون العالم أزلياً، لامتناع تخلّف المعلول عن علّته التامة. وإن كان حادثاً نقل الكلام إلى سببه حتى يتسلسل. وقد عرفت[٤] مما سبق توجه المنع على الملازمتين، فلا حاجة إلى الإعادة.

أو نختار أنه لا يحتاج إلى مرجِّح.

وقولكم: يلزم استغناء العالم عن الصانع، باطل. فإن بين وجود ممكنٍ لا عن / موجد، وبين وجوده عن موجد مختار /[٥] لا لداعيةٍ[٦] تدعوه إليه غير إرادته، بوناً بعيداً.

والأول هو المحال بالضرورة. وهو المراد بما اشتهر من ان الترجيح بلا مرجحٍ باطل.

والثاني غير مستلزم له ولالممتنعٍ آخر، بل يجد كل واحد[٧] من نفسه أن له صفة من شأنها ترجيح أحد طرفي مقدوره، من قيامه وقعوده، وسائر حركاته، من غير داعية في كل جزئيٍ[٨] من محقّراتها*. ويعلم أنه اذا غلبه عطش مفرط، أو قصده سبع أو عدو مهلك، فحضر عنده إناءا[٩] ماء، أو عنّ له طريقان متساويان في الانجاء[١٠] عماّ فيه؛ (١٦ ـ ب) لم يتوقف عن مباشرة أحدهما إلى الاطلاع على

---

(١) ح: الصانع تعالى.

(٢) ك، هامش: فيه نظر، اذ لا يحتاج تعالى إلى اثبات القدرة المرجعة وتبطل تبعيّة العلم للمعلوم. وفيه فساد لا يخفي. (عطا الله بن نوعي).

(٣) ح، ن: حكمته ومصلحته.

(٤) ح: عرف.

(٥) ن: / موجد مختار، وبين وجوده عنه /.

(٦) ح: بداعية.

(٧) ح: أحد.

(٨) ن: جزء.

(٩) ح: إناء.

(١٠) ح: التنحي.

= *: المحقَرات = الصغائر.

المرجح فيه، حتى يؤدي إلى هلاكه. بل يختار أحدهما من غير شعور بوجه رجحانٍ فيه على الآخر. ولا يعلّل ترجيح هذه الصفة لأحد الطرفين بشيء. ولا يقال: لِمَ تعلّقت الارادة بهذا الطرف[1] دون الطرف[2] الآخر؟ مع تساويهما في جواز تعلقها بهما. كما لا يعلّل الايجاب الذاتي، ولا يقال: لِمَ أوجب الموجب هذا دون ذاك[3]؟ بل لو كانت مما[4] يجري فيها التعليل والسؤال المذكور، ما كانت ارادة، بل ماهية أخرى.

فمن ادعى أن ذلك الشعور ضروري، غايته أنه لا يشعر بذلك الشعور، أو ينساه بعد ذلك. وارتكب أن كل من يتكلم، يلاحظ مرجحاً في كل حرف يسبق به على حرفٍ آخر، يحصل به أيضاً ما قصده من المعنى. وفي تمديد كل حرفٍ إلى حدٍ على تمديده إلى حدٍ آخر، وفي أمثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة؛ فقد ناسب أن ينسب إلى[5] المكابرة الظاهرة، مع أن عليه اثبات ذلك بالبرهان. وأنّى له هذا، ومفزعه دعوى الضرورة الغير المسموعة!

ومنها* أنهم قالوا: لا معنى لكون الفاعل مختاراً الّا موجباً[6]، لأنه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره مما سمّيتموه ارادة واختياراً وغير[7] ذلك، وجب ضرورة صدور الأثر عنه لامتناع / تخلّف الأثر /[8] عن المؤثر التام، فيكون موجباً. وان بقي شيء منها، امتنع صدور الأثر عنه لامتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه، فلا يكون فاعلاً.

والجواب، بعد تسليم[9] امتناع تخلّف الأثر عن المؤثر التام المختار، أن الوجوب بالاختيار[10] لا ينافي كونه مختاراً، بل يحققه[11]؛ والنزاع انما هو في كونه موجباً بالذات، أي من غير قدرة وارادة. فإن اعترفتم بكونه موجباً بواسطتها، فلا ننازعكم في التسمية.

(١-٢) ن: الطريق.
(٣) س: ذلك.
(٤) ن: ما.
(٥) س: بدون «إلى».
(٦) ن: بدون «موجباً».
(٧) س: أو غير.
(٨) ن: تخلفه.
(٩) ن: التسليم.
(١٠) ن: بدون «بالاختيار».
(١١) س: تحققه.
= *: من الأدلة التي احتجوا بها على أن المبدأ الأول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار.

ومنها* أن المختار لا بدّ له من القدرة. ونسبة القدرة إلى طرفي المقدور، أي وجوده وعدمه (١٧ ـ أ) على السواء. فلو كان فاعل[١] بالاختيار، للزم جواز كون عدم الشيء أثره. واللازم باطل لأنه نفي محض، فلا يكون الوجود أيضاً أثره، والاّ لفات ذلك الاستواء.

والجواب / منع أن /[٢] النفي المحض لا يصلح أثراً، فإن عدم المعلول أثر لعدم العلة. ولهم أن يقولوا: نحن ننكر أن يكون العدم أثراً لشيء على الاطلاق، بل ننكر أن يكون العدم السابق على وجود المقدرة أثراً للفاعل المختار، كما هو اللازم من مذهبكم. وحجتنا أن هذا العدم أزلي، وأثر المختار يجب أن يكون حادثاً لأنه مسبوق بالقصد. اذ القصد إلى ايقاع الواقع ممتنع، فيكون الأثر في حال القصد معدوماً، وبعده موجوداً، وهو معنى الحادث.

ويجاب عنه بأنه ان أريد بسبق القصد على الأثر، السبق الزماني؛ فلا نسلّمه، ولا بدّ له من دليل. وما ذكر من أن القصد إلى ايقاع الواقع ممتنع، ان أريد به الواقع / قبل القصد فمسلّم. لكن لزوم هذا، من كون الشيء أثر المختار، ممنوع. وإن أريد / به الواقع[٣] بهذا القصد، فلا نسلم امتناع القصد إليه. وإن أريد بسبق القصد على الأثر، السبق الذاتي، كسبق حركة الأصبع على حركة الخاتم، فهو مسلّم. لكنه لا يلزم منه الحدوث الزماني لتنافي أزلية أثر المختار.

ولهم دفع هذا الجواب، بأن معنى القصد إلى تحصيل الشيء والتأثير فيه، لا يعقل الاّ حال عدم حصوله. كما أن إيجابه لا يعقل الاّ حال حصوله، وان كان سابقاً عليه بالذات. وهذا المعنى ضروري، لا يتوقف الاّ على تصوّر معنى القصد كما ينبغي. فالقول بأن[٤] سبق الايجاد قصداً على وجود المعلول، كسبق الايجاد ايجاباً عليه، في أنه سبق بالذات لا بالزمان ـ ولا فرق بينهما فيما يعدو إلى السبق واقتضاء العدم ـ بعيد. وكذا القول بأن سبق القصد على الايجاد كسبق الايجاد على الوجود. فإن القصد (١٧ ـ ب) اذا كان كافياً في وجود المقصود كان معه. واذا لم يكن كافياً فيه فقد يتقدم عليه زماناً، كقصدنا[٥] الى أفعالنا. فإن الوجدان عند

---

(١) ح: فاعلاً.
(٢) ح: أن منع
(٣) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٤) س: ان.
(٥) ك: كقصد.
= *: من الأدلة المذكورة.

الرجوع إلى معنى القصد يردّ هذين القولين.

فالجواب التام عن هذا الدليل، أن معنى كون الفاعل مختاراً، أنه بحيث ان شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. لا أنه إن شاء الفعل فعل وإن شاء عدم الفعل لم يفعل. فلا يلزم أن يكون العدم أثراً له، بل أن لا يكون أثراً له.

ومنها* أن كون[1] صانع العالم مختاراً نقص فيه، لأن خلق العالم، وافاضة وجود الممكنات وكمالاتها، جود وإحسان. فيجب أن يلزم ذاته تعالى. وكونه مختاراً، يفضي إلى جواز انفكاك الجود والاحسان عنه، وهذا نقصان فيه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وأيضاً الفعل الاختياري لا يكون الاّ لغرض، والغرض لا يكون الاّ ما يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من عدم حصوله. فلو كان الباري[2] فاعلاً بالاختيار، لزم استكماله بالغير الذي هو ذلك الغرض. تعالى عن[3] ذلك.

والجواب / عن الأول /[4]، أنّا[5] لا نسلّم أن الجود بدون الاختيار أبلغ منه مع الاختيار، في كونه كمالاً وعدمه نقصاناً. بل نقول: مركوز في العقول[6] أن الثاني أكمل، وفاعله أفضل، وأولى باستحقاق الحمد والشكر. حتى حكم بعضهم بأن الفاعل لا يستحق الثناء لأجل أفعاله الغير الاختيارية أصلاً. واعتبر بالثوب وبمن يلبسه العريان، أيهما أفضل وأحق للحمد والشكر؟.

وعن الثاني، أنا لا نسلّم لزوم الغرض في فعل المختار. ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة. نعم، يلزم ترتب الحكمة والمصلحة على فعل الباري تعالى، لئلاّ يكون عبثاً. لكن فُرّق بين الغرض والمصلحة كما بُينّ[7] في موضعه. ولو سلّم به[8]، فلِمَ لا يجوز أن يكون الغرض[9] ما هو الأولى بالنسبة إلى الغير، مع استواء حصوله وعدم حصوله بالنسبة إلى الفاعل؟ لا بدّ له[10] من دليل.

---

(١) ك: يكون.

(٢) ح: الباري تعالى.

(٣) ك: بدون «عن».

(٤) س: ساقطة.

(٥) س: بأنا.

(٦) ح: العقل.

(٧) ح، س: تبين.

(٨) س: بدون «به».

(٩) ن: بدون «الغرض».

(١٠) ح: لنفيه.

= *: من الأدلة على أن المبدأ الأول موجب بالذات لا فاعل بالاختيار.

ومنها* أن العالم قديم، ثبت قدمه بالدلائل. والقديم لا يصلح (١٨ ـ أ) أن يكون أثراً للمختار لما مرّ. فلزم أن يكون صانعه موجباً بالذات.

والجواب، ردّ تلك الدلائل بِطريقه كما سيأتي بعض[1] ذلك، والبواقي مبيّنة في مواضعها. ولا يخفى عليك أنه لا يجوز الاستدلال هنا بالدليل[2] الذي مرّ، لأنه كان مبنياً على كون الصانع تعالى موجباً بالذات. فلو استدلّ على كونه موجباً بالذات بهذا الدليل لزم الدور. وان الدليل الثاني والثالث لو تّما لدلاّ على امتناع كون فاعلٍ ما مختاراً[3]، سواء كان واجباً أو ممكناً، بخلاف البواقي، فإنها مختصة بالواجب.

* * *

(١) ن: نقض.

(٢) ك: الدلائل.

(٣) ح: مختار.

= *: من الأدلة المذكورة.

< الحجة الثانية >

الحجة الثانية على قدم العالم لهم فيها طريقتان:
- احداهما تحقيقيّة.
- والأخرى إلزامية.

<الطريقة التحقيقيّة = أقسام التقدم الخمسة:> أما التحقيقيّة / فهي موقوفة /[1] على تمهيد مقدمة، وهي أنهم حصروا التقدم في أقسام خمسة:

- الأول، التقدم بالعليّة. وهو تقدم العلّة التامة على معلولها، كتقدم النار على السخونة. فإن السخونة، وان لم تنفكّ عن النار أبداً، بل يمتنع انفكاكها عنها، لكن بينهما معنى يصح[2] عند العقل أن يقال: وجدت النار فوجدت السخونة. ويمنع[3] أن يقال: وجدت السخونة فوجدت النار. فذلك المعنى هو التقدّم العليّ.

- الثاني، التقدّم بالطبع. وهو كون الشيء بحيث يحتاج إليه الآخر. لكن لا يكفي في وجوده، سواء كان داخلاً في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين، أو لا، كتقدّم سائر العلل الناقصة الخارجة.

- الثالث، التقدم بالزمان. كتقدم نوح على محمد عليهما[4] السلام، فإن نوحاً كان في زمان سابق على محمد[5].

(١) ن: فموقوفة.
(٢) ن: يصحح.
(٣) ن: ويمتنع.
(٤) ن: عليه.
(٥) ح: ﷺ. ن: عليه السلام.

ـ الرابع، التقدم بالشرف. كتقدم العالم على الجاهل.

ـ الخامس، التقدم بالرتبة. بأن يكون شيء أقرب إلى مبدأ معينّ من آخر، سواء كان ذلك بحسب العقل ـ كترتّب الأجناس والأنواع في الصعود والنزول، فإن لكل منها مرتبة في العموم والخصوص، (١٨ ـ ب) لا يمكن عند العقل أن يتغيرّ منها إلى مرتبة أخرى. ـ أو[١] بحسب الوضع، كترتب الامام والمأموم، فإنه يمكن[٢] أن ينتقل[٣] كل منهما إلى مكان آخر.

فبنوا على هذه المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين:

ـ الأول[٤]، أن الزمان قديم. ويلزم[٥] منه قدم العالم. أما الملازمة فلأن الزمان من العالم، مع أنه عبارة عن مقدار الحركة المستلزمة للوضع. فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع. وأما صدق الملزوم، فلأن الزمان لو كان حادثاً، فبالضرورة يكون عدمه متقدماً[٦] على وجوده. وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان، لأن المتقدم فيما عداه من الأقسام جائز الاجتماع مع المتأخر. بل في بعضها واجب[٧] الاجتماع معه. وعدم الشيء ممتنع الاجتماع مع وجوده.

واذا كان هذا التقدم بالزمان، فيلزم[٨] ان يكون الزمان موجوداً حينما[٩] كان معدوماً، واستحالته أجلى البديهيات. وأن يكون للزمان زمان، إذ المتأخر بالزمان معناه أنه موجود في زمان لاحق بزمان المتقدم. والمفروض أن وجود الزمان متأخر على عدمه بالزمان، وهذا أيضاً مسلّم البطلان. واذا كان حدوثه مستلزماً للمحال، ثبت قدمه، وهو المطلوب.

ـ الثاني، أن العالم لو كان حادثاً لكان صانعه متقدماً عليه بالاتفاق. فهذا التقدم اما بقدر متناه فيلزم حدوث الصانع، ـ إذ لا معنى لتقدمه بقدر متناه الاّ أنه لم يكن موجوداً قبل هذا القدر[١٠]، ولا نزاع في بطلانه، ـ وإما بقدر غير متناه،

---

(١) ك: بدون «أو».
(٢) ح: ممكن.
(٣) س: ينقل.
(٤) س: بدون «الأول».
(٥) ك: ويلزمه.
(٦) ح، ن: مقدماً.
(٧) ك: واجبه.
(٨) ح، س: فلزم.
(٩) س: حين ما.
(١٠) س: القدم.

فيلزم قدم الزمان. اذ لا معنى لذلك الاّ تحقّق قبليّات متصرّمة متعاقبة لا أول لها. فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع، لما ذكرنا في الوجه الأول.

<بحث موضوع الزمان:>

والاعتراض[١] على الوجهين أنهما مبنيّان على وجود الزمان وهو غير[٢] ثابت. وما استدللتم به عليه قد عرف حاله فيما سبق. وأيضاً هما مبنيّان على الحصر المذكور، / وهو ممنوع/[٣]. وسنده تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض، فإنه ليس (١٩ ـ أ) بالزمان، والا كان[٤] للزمان زمان، ولزمانه زمان إلى غير النهاية. ولا بالوجوه الأربعة الأخر، لأنه يجوز في جميعها اجتماع المتقدم والمتأخر. ولا يجوز هذا في أجزاء الزمان. وأيضاً، أجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة، فلا يكون كون بعضها محتاجاً إليه أو أشرف بالنسبة إلى بعض آخر، أولى من العكس. فلا يكون تقدّمها بالعليّة، أو بالطبع[٥]، أو بالشرف.

وليس تقدمها موقوفاً على اعتبار مبدأ، وقربها إليه، بل هو بالنظر إلى ذاتها. فلا يكون بالرتبة، فيكون قسماً سادساً، فبطل الحصر في الخمسة، وليس لهم دليل عليه إلا استقراء[٦] ناقص، ووجه ضبط[٧] قاصر.

وعلى ما قررنا، اندفع ما قيل[٨] إن تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض رتبي. ألا ترى أنه إذا ابتدىء من الماضي كان الأمس متقدماً؟ وإذا ابتدىء من المستقبل كان متأخراً عنه؟ وذلك لأن التقدم الرتبي، لا يتحقق إلاّ باعتبار مبدأ كما تبيّن من تفسيره، ويتبدّل بالاعتبار. ولا شبهة أن للأمس تقدماً على اليوم بوجه، لا يصلح أن يصير متأخراً بذلك الوجه بشيء من الاعتبارات. غاية الأمر أن يكون له تقدّم بوجه آخر، صالح لأن يتبدّل بتبدّل الاعتبار. ولا امتناع في اجتماع قسمين وأكثر من التقدم في شيء واحد. والكلام في التقدم بالوجه الأول لا الثاني.

---

(١) ن: والاعتراضات.
(٢) ن: بدون «غير».
(٣) س: ساقطة.
(٤) ح: لكان.
(٥) ح: بالتبع.
(٦) ن: الاستقراء.
(٧) ح: ضبطه.
(٨) ن: بدون «ما قيل».

وهم يقولون في دفع هذا السند، ان[1] هذا التقدم أيضاً من التقدم بالزمان. لكن لا بزمان آخر حتى يلزم التسلسل، بل بنفس هذا الزمان.

بل نقول: التقدم الزماني، أولاً وبالذات، ليس الآ بين أجـزاء الزمـان. وغيرها انما يوصف به بالواسطة والعرض، لوقوعه في زمان متقدم. وتحقيقه، أن التقدم الزماني قبليّة يمتنع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر، لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتأخر.

(١٩ ـ ب) وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان. فإن كان المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان، فلا حاجة لهما إلى زمان آخر، لأن امتناع الاجتماع بين أجزاء الزمان انما هو من ذواتها؛ اذ ماهيتة مقتضية للانقضاء والتصرّم. وان كانا من غيرها[2]، فلا بدّ لهما من زمان ليعرض بينهما هذا المعنى بواسطته، بأن يقع أحدهما في زمان سابق، والآخر في زمان لاحق، لأن غير الزمان من الأشياء التي بينها[3] قبليّـة وبعديّة، لا يمتنع[4] نظراً إلى ذواتها اجتماعها.

الا تـرى أن الأمس واليوم، نـظراً إلى حقيقتهما، يقتضيـان[5] أن يمتنـع اجتماعهما؟ بخلاف الأب والابن، فإنهما نظراً إلى حقيقتهما لا يقتضيـان أن لا يجتمعا[6]، ولا أن[7] يكون ذات الأب متقدماً؛ بل يجوز أن يكونا معاً، وأن يكون ذات الأب متأخراً. ولهذا ينقطع السؤال عن لميّة التقدم، اذا انتهى إلى أجزاء الزمان كما سلف[8]. وهذا، مع أنه كلام على السند الأخص، فلا يجديهم ابطاله.

فيه نظر.

ـ أما أولاً:

فلأنهم إما أن يدّعوا أن حقيقة أجزاء الزمان، كما تقتضي[9] امتناع اجتماعها، تقتضي[10] أيضاً أن يكون المتقدم بعينه متقدماً، بحيث يتمنع ان يكون متأخراً / عما

---

(١) ك: بدون «أن».
(٢) س، ن: غيرهما.
(٣) س: ههنا.
(٤) س: تمتنع.
(٥) ن: لا يقتضيان.
(٦) ح، ن: يجتمعان.
(٧) ن: بدون «ان».
(٨) ح: ستقف.
(٩ ـ ١)ح: تقتضي.

وقع متأخراً /[1] عنه؛ أم يكتفوا بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماعها، المستلزم لتقدم بعضها على الاطلاق على البعض.

فإن كان الأول / منعناه، اذ / [2] أجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والأمثال، يجوز على كل[3]) منها ما يجوز على غيره، /ويمتنع عليه ما يمتنع عليه. / [4] فلا يكون تعينّ بعضها لوجوب كونه متقدماً، والآخر [5] لوجوب كونه متأخراً، أولى من العكس. وحديث الأمس واليوم كاذب، لأن هذا الاقتضاء انما هو بالنظر إلى[6] مفهومهما، لا إلي حقيقتهما. والتوضيح بانتهاء السؤال[7] إلى الزمان، (٢٠ ـ أ) أمر اقناعي لا برهاني كما سننبّه عليه، فلا يفيد في أمثال هذه المطالب.

وان كان الثاني، منعنا[8] أن غير الزمان من الأشياء، لا تقتضي[9] نظراً إلى حقيقتها امتناع اجتماع أجزائها. فإن الحركة وسائر الأمور الغير القارّة، وكثيراً[10] من المتنافيات تقتضي[11] ذلك. فلا يكون هذا المعنى مخصوصاً بالزمان، فلا يلزم من تحقّقه حيث كان تحقق الزمان. فلا يكون تقدّم متقدم[12] تلك الأمور زمانياً، فلزم بطلان حصرهم.

فإن قيل: ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها، لا جزء لها بالفعل بل بالفرض، فإذا فرض العقل لها أجزاء، فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة في الخارج، قائمة ببعض أجزائها، بل هو يعرض[13] له في العقل. فإذا تصوّرنا ماهية الزمان، كفانا ذلك في تصوّر تقدم بعض أجزائه على بعض، بل في التصديق بذلك، بخلاف تصوّر أجزاء الحركة مثلاً، فإنه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض. بل إنما يتصوّر / ذلك بتصوّر /[14] وقوع بعضها في زمان متقدم، وبعضها في زمان متأخر. يدلك على ذلك توقف السؤال عند الوصول إلى أجزاء الزمان كما

(١) س: ساقطة.
(٢) ح: معناه أن.
(٣) ن: كل واحد.
(٤) ن: ساقطة.
(٥) ن: أو الآخر.
(٦) ك: بدون «إلى».
(٧) س: السؤال على السؤال.
(٨) ح: منعناه.
(٩) ح، س: يقتضي.
(١٠) ح: كثير.
(١١) ح: يقتضي.
(١٢) ح: تقدم مقدم. ن: تقدمه بتقدم.
(١٣) ن: يفرض.
(١٤) ح، ن: ساقطة.

نبهناك عليه. فاندفع ما ذكر أن تماثل تلك الأجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر، لأن هذا انما يلزم ان كانت تلك الأجزاء موجودة في الخارج. وأما الأمر المتصل في حد ذاته، الذي هو الزمان، اذا عرض له الانفصال الغرضي، فإنه يلزم كون بعض أجزائه المفروضة قبل بعض آخر[1] منها في العقل، لذواتها المتصرّمة المفروضة في[2] ماهية، هي عدم الاستقرار / واتصال التجدد /[3].

ـ قلنا: هذا الكلام فاسد من وجوه:

ـ الأول، أن مجرد عروض التقدم لبعض أجزاء الزمان، في العقل لا في الخارج؛ لا يوجب أن يكون تصور الزمان، بل تصور أجزائه، كافياً في تصوّر تقدم بعض أجزائه على بعض. فضلاً عن كونه كافياً في التصديق بذلك. (٢٠ ـ ب) اذ كثير من العوارض العقلية لا يكفي تصور معروضها في تصوّرها، ولا في التصديق[4] بثبوتها.

ـ الثاني، أن ما ذكر جاز[5] في الحركة. اذ يلزم منه[6] أن تكون[7] ماهيتها أيضاً متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل، لأن الزمان والحركة متطابقان[8] عندهم. ولو كان لأحدهما أجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق. فأجزاؤها لا تكون إلّا بحسب فرض العقل، ويكون عروض التقدم لبعضها هناك. فلو صحّ ما ذكر، لكان تصور ماهيتها كافياً في تصور تقدم بعض أجزائها، بل في التصديق بذلك. فلا يصح قول ذلك القائل: «بخلاف تصوّر أجزاء الحركة(*)...» إلى آخره[9]، وكون قوله: «يدلك[10] على ذلك توقف السؤال»، معارضاً بأول كلامه، لأنه يدل على توافق الحركة والزمان لا على تخالفهما كما بيّنا.

فان قلت: حقيقة الزمان ليست إلّا التصرّم[11] والتقضي شيئاً فشيئاً على الاتصال. ولا شك أنه اذا فرض للتصرم[12] وعدم الاستقرار أجزاء[13]، لم يحتج

---

(١) س: جزء.

(٢) س: كما في.

(٣) ح: والاتصال المتجدد.

(٤) ك: بدون «التصديق».

(٥) س: جار.

(٦) س: بدون «منه».

(٧) ح، س: يكون.

(٨) ن: متطابقتان.

(٩) س: بدون «إلى اخره».

(١٠) س: بذلك.

(١١) س: التقدم.

(١٢) س: المتقدم.

(١٣) ن: جزء.

= *: ورد وسط الورقة (٢٠ ـ أ)، ص ١١٣.

العقل في الحكم بتقدم[1] بعضها على بعض إلى أمر[2] خارج عنها. بخلاف ماله ماهية وراء مفهوم التصرّم وعدم الاستقرار، اذ لا بدّ هناك من تصوّر أمر خارج عنها. فما هو مغاير للتصرّم والتقضّي،/ فهو متصرم ومتقض بواسطة التصرّم والتقضي. وأما نفس التصرّم والتقضّي/[3] فهي متصرّمة ومتقضّيّة بذاتها لا بأمر آخر، فظهر الفرق بين الزمان والحركة، وأن عروض التقدم والتأخر لأجزاء الزمان لذاتها[4]، دون أجزاء الحركة.

قلت: المنع على[5] ما ذكرت ظاهر، اذ لا نسلّم أن ماهيّة الزمان هي نفس عدم الاستقرار، بل له ماهية أخرى يعرضها عدم الاستقرار. اذ الزمان معدود من أقسام الكم، ولا قائل بأن عدم شيء من الأشياء ـ استقراراً كان أو غيره ـ من الكم، ولا صحة للقول به.

ـ الثالث، أنه لو سلّم أن ما ذكر يوجب أن يكون تصوّر الزمان، كافياً في التصديق بتقدم بعض أجزائه على البعض، فلا[6] شبهة في أنه لا يلزم (٢١ ـ أ) إلاّ أن يكون بين أجزائه تقدّم وتأخر على الاطلاق. ولا يدل قطعاً على تعينّ بعضها، لأن[7] يكون هو المتقدم، وبعضها لأن[8] يكون هو المتأخر. فلا يصح تفريع اندفاع[9] ما ذكر، أن تماثل تلك الأجزاء مانع من تخصيص[10] بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر، على ما ذكره أولاً[11]، لأن هذا التماثل ينافي هذا التخصيص. لا أن يكون بين تلك الأجزاء تقدم وتأخر على الأطلاق، من غير أن يكون بعضها لازم التقدم، وبعضها لازم التأخر نظراً إلى ذواتها.

فإن قلت: فرّعه على قوله: «يدلّل على ذلك توقّف السؤ ال» إلى آخره، لا على ما قبله؛ والتفريع عليه صحيح، لأن توقف السؤ ال يدل على أن المتقدم من الأجزاء متعينّ بالنظر إلى ذاته للتقدم[12]، وكذا المتأخر.

---

(١) ن: بتقدمها.
(٢) ح: بدون «أمر».
(٣) س، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٤) ح: بذاتها.
(٥) ح، ن: في.
(٦) ح: ولا.
(٧) ح: لا.
(٨) ح: لا.
(٩) ن: اندفاعه.
(١٠) س: تخصّص.
(١١) ك: والاّ.
(١٢) س، ن: المتقدم.

قلت: يأباه تعليله الاندفاع بقوله: «لأن هذا انما يلزم...» إلى اخره. فانه صريح في أنه فرّعه[1] على ما ذكره سابقاً. / على أنه يقال: /[2] المطلوب بذلك السؤ ال ان كان العلم بإنّية التقدم، فلا نسلّم أنه لا يتوقف إلاّ عند الوصول إلى أجزاء الزمان[3]. بل كلما كانت الحادثة[4] التي تبينّ بها تقدم المتقدم معلوم التقدم للسائل، والتي تبينّ[5] بها تأخر المتأخر معلوم التأخر له، يتوقف السؤال. وإلاّ كان لغواً.

وان كان المطلوب العلم بلمّيته، فلا نسلّم/ أنه يتوقف/ [6] عند الوصول إلى أجزاء الزمان[7]. ك فان تعينّ بعض أجزاء الزمان لوجوب[8] كونه متقدماً، وبعضها لوجوب[9] كونه متأخراً، ليس مما يعلم بالضرورة. فثبوته غير مسلّم إلى انتهاض برهان عليه. وذلك في غاية الصعوبة/[10].

(١) ح: عرفه.
(٢) بدل عبارة «على أنه يقال» ورد في س النص التالي: /مع أن اندفاع توقف السؤال على ذلك التعينّ، بدلالة تماثل الأجزاء على عدمه أولى من العكس، لأن الدلالة الثانية قطعية دون الأولى. اذ لقائل أن يقول: /.
(٣) ك: بدون «الزمان».
(٤) ن: الحركة الحادثة.
(٥) س: يبينّ.
(٦) س: توقف السؤال.
(٧) س: الزمان أيضاً.
(٨ ـ ٩) ن: بوجوب.
(١٠) ما ورد بين الخطين المنحنيين، جاء موسعاً في س على الشكل التالي: بل يصح أن يقال: لِمَ تقدم هذا الجزء الذي تقدم، ويسمى بالأمس مثلاً، على الذي تأخر ويسمى باليوم. وليس عند العقل بالنظر إلى ذاته ما يمنع صحة هذا السؤال. نعم، تقدم ما يسمى بالأمس على ما يسمى باليوم، وتقدم هذا على ما يسمى بالغد، وتقدم شهر رجب على شهر شعبان في سنة واحدة، وتقدم العام الماضي على هذا العام، وأمثالها، معلومة الانية لكل أحد دون سائر الحوادث. فإن تقدم متقدمها كثيراً ما يكون مجهول الانية، فإذا بينّ تقدم شيء على شيء آخر ببعض منها، ربما يكون ذلك البعض مجهولاً عند الطلب، فلا يفيده ذلك البيان، فيسأل مرة أخرى وأخرى. فإذا وصل إلى أجزاء الزمان المعلوم عنده ما بينّ به مطلوبه، توقف. وهذا اذا كان المطلوب معرفة انّية التقدم لا لمّيته، فتدبّر وأيضاً نقول: أو توقف السؤال عند الوصول إلى أجزاء الزمان، انما هو اذا كان المطلوب به التقدم الزماني لا مطلق التقدم. والاّ فلا شبهة في أنه يصح السؤال بعد الوصول إلى أجزاء الزمان، عن تقدمها البتة. ولا نزاع في أن السؤال عن التقدم الزماني، يتوقف عند الوصول إلى أجزاء الزمان، لأن التقدم بينها ليس بالزمان عندنا حتى يجري فيه هذا السؤال، بل قسم آخر.

ـ الرابع[١]، أن عروض التقدم والتأخر لأجزاء الزمان، لا شبهة في أنه ليس في الخارج، لأن تلك الأجزاء ليست موجودة في الخارج كما ذكره ذلك القائل. بل الأمر الممتد الذي يفرض له الأجزاء، غير موجودة فيه اتفاقاً، فتعينّ ان يكون في العقل. لكن هذا أيضاً باطل، لأن تلك الأجزاء معقولة معاً من غير لزوم ترتب وتعاقبٍ بينهما.

فان قلت: المراد ان تلك الأجزاء المفروضة تحدث بحكم العقل، بأنها لو كانت موجودة فرضاً، للزمها الترتب وتقدم بعضها على بعض.

قلت: فيؤ ول الأمر إلى القول بأن الحوادث التي بعضها متقدمة على بعض في الواقع، عروض تقدمها وتأخرها ليسا أولاً وبالذات، بل بواسطة عروضهما لأشياء أخر. ليس ذلك العروض في الواقع ولا في الذهن، بل بمجردالفرض.وهذا شيء لا يرضى به عاقل.

ـ وأما ثانياً*:

فلأنا نقول: معنى كون الشيئين مجتمعين، / ومعنى كونهما معاً واحد. والمعية والتقدم والتأخر متساوية في الأقسام، فإلى أية أقسام ينقسم أحدها ينقسم اليها الآخران/[٢] أيضاً. وهي في كل قسم[٣] متساوية في المعرفة والجهالة. فمن عرف معنى التقدم الزماني مثلاً، عرف البتة (٢١ ـ ب) معنى التأخر والمعيّة الزمانيين، وبالعكس.

فقولهم في تفسير القبليّة الزمانية انها قبليّة يمتنع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر؛ ان أرادوا[٤] به الاجتماع الزماني، فهو تفسير للشيء[٥] بما يساويه في الجلاء والخفاء، وهذا باطل. وان أرادوا[٦] به الاجتماع بأحد الوجوه الأربعة الأخر، أو

(١) الوجه الرابع من وجوه فساد كلام الفلاسفة كما يقول المؤلف. وهذا الوجه وارد في النسخة س فقط. وهو ساقط في باقي النسخ.

(٢) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.

(٣) س: أقسام.

(٤) ح: أراد.

(٥) ح: الشيء.

(٦) ح: أراد

= *: أما أولاً: ق (١٩ ـ ب).

مطلق الاجتماع، فهو باطل أيضاً، لأن المتقدم والمتأخر[1] الزمانيين، يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه، بل بكلّها. ولا مخلص لهم عن ذلك، إلاّ بأن يعدلوا إلى دعوى أن معنى القبليّة والبعديّة والمعيّة الزمانيات، ضروري لا يحتاج إلى تعريف. فان كل أحد من أهل النظر وغيرهم، يتبادر إلى ذهنه منها هذا المعنى. وما ذكرنا هو تفسير لفظي لا تعريف حقيقي.

فيقال لهم: لا نسلّم تبادر خصوص الزماني من التقدم[2]، بل ما يشمله، وتقدم عدم الزمان على وجوده، وتقدم الباري على الحوادث. فان الزمان والعالم على تقدير كونهما قديمين كما زعموا، فلا شك في امكان فرضهما غير قديمين.

وفي صحة أن يقال: لو كانا حادثين، لكان عدم الزمان متقدماً على وجوده، ولكان الباري متقدماً على العالم بغير القبليّة[3]، ويفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة، معنى حقيقياً، وليس بتقدم زماني[4] قطعاً، فهو معنى يُصحّح[5] أن يقال: الزمان كان معدوماً ثم وجد، وما كان العالم موجوداً مع الباري ثم صار معه.

وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقاً للواقع. غايته أنّا لا نقدر على تلخيص العبارة فيه، بحيث يتبينّ بها كنه ذلك المعنى، من غير إيهام[6] باعتبار الزمان فيه، كما يوهم به لفظ «كان» و «ثم». وهذا كما نقول نحن[7]، وهم أيضاً، في بيان معنى التقدم بالعليّة[8]، أنه معنى مصحِّح لأن يقال: وجد هذا فوجد ذلك، دون العكس. والفاء أيضاً مشعر بالتعقّب الزماني، وليس بمراد ولا صحيح، ولا نجد عبارة مبينّة[9] لكنهه[10] من غير ايهام[11]!

ومثل هذا كثير. فان كل واحد[12] منّا يفهم معنى قولنا: العنقاء ممكن في نفس الأمر. (٢٢ . أ) واذا سئل عن معنى نفس الأمر لا يقدر على[13] بيانه التام بعبارة

---

(١) ح: التقدم والتأخير.

(٢) ح: المتقدم.

(٣) ح، س: العليّة.

(٤) ن: زمان.

(٥) ح: يصح.

(٦) ح: ابهام.

(٧) س: بدون «نحن».

(٨) ح، ن: بالقبليّة.

(٩) ح: بيّنة.

(١٠) س: لكنهها.

(١١) ح: ابهام.

(١٢) س: أحد.

(١٣) ن: بدون «على».

محرّرة. فان المراد بها ليس هو[1] الخارج، لأن العنقاء ليس موجوداً في الخارج، فلا يعقل اتصافه بشيء فيه. ولا الذهن، لأنه كذلك سواء/ تعقّله ذهن/[2] أو لا، بل سواء وجد ذهن[3] أو لا. والفرق[4] بالصدق والكذب بين هذا القول، وبين قولنا: العنقاء ممتنع في نفس الأمر، مع كونهما حاصلين في الذهن، على السواء.

فنقول: المراد بها نفس العنقاء، والأمر هو العنقاء. وكذا في جميع موارد استعمالها، المراد بالأمر هو المحكوم عليه، مع أن لفظة «في» مشعرة باعتبار الخارج أو الذهن. وما ذكرناه، وهو[5] محصّل ما قال حجة الاسلام * في هذا المقام، من أن معنى قولنا: «ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان»، أنه كان ولا عالم ولا زمان، ثم كان ومعه العالم. ومعنى قولنا: «كان ولا عالم»، وجود ذات الباري تعالى وعدم ذات العالم فقط. ومعنى «كان ومعه العالم»، وجود الذاتين فقط. وليس من ضرورة ذلك تقدير[6] شيء ثالث. وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث[7] فلا التفات إلى أغاليط الأوهام.

ومراده بقوله «فقط» في الموضعين، حصر معنى القولين فيما ذكر بالنسبة إلى أمر ثالث موجود هو الزمان. يعني، صحة القول الأول لا يقتضي من الموجودات إلّا[8] ذاتاً واحدة، وصحة الثاني لا يقتضي منها إلّا ذاتين؛ لا أنهما لا يقتضيان شيئاً آخر أصلاً، بدليل أنه يصرّح في آخر كلامه أن لفظه «كان» تقتضي أمراً نسبياً اعتبارياً، لا أمراً محققاً موجوداً.

لكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبدأ[9]، إلّا مع تقدير وجود قبل له محقق، هو الزمان. وهذا كعجزه[10] عن فهم أن تتناهى[11] الأجسام، من غير أن يكون وراءها شيء محقق هو خلاء، أي بعد لا نهاية له، أو ملاء، أي شيء شاغل لذلك البعد. وإذا قيل له ليس وراء العالم شيء، لا خلاء ولا ملاء، أبى عن قبوله.

---

(١) ن: هو في.
(٢) ح: تعلّقه ذهني.
(٣) ح: الذهن.
(٤) ح: للفرق.
(٥) ح، ك: هو.
(٦) ح: التقدير.
(٧) ك: بدون «ثالث».
(٨) ح: لا.
(٩) ح، س: مبتدأ.
(١٠) س: العجزه.
(١١) في الأصل: يتناهى.
= *: الغزالي.

لكن العقل (٢٢ ـ ب) يعلم أن الخلاء نفي محض. وعدم صرف. والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الأجسام. والمفروض تناهي الاجسام، الذي هو تناهي العالم. فيحكم بأن لا خلاء ولا ملاء وراء العالم، وأن الوهم مخطيء في حكمه. وكما أنه مخطيء في حكمه بأن وراء العالم بعداً مكانياً، وعاجز عن ادراك ما هو الحق فيه، كذلك هو مخطيء في حكمه بأن قبل كل حادث بعداً زمانياً، وعاجز عن ادراك ما هو الحق فيه.

<الطريقة الالزامية = قدم الزمان المستلزم لقدم العالم:>

وأما الطريقة الالزامية * ، فهي أيضاً مبنية على قدم الزمان، المستلزم لقدم العالم[١]. وتقريرها: انكم قائلون بأن الله تعالى كان قادراً على أن يخلق قبل هذا[٢] العالم عالماً آخر، بأن نفرض مثلاً، أن هذا العالم انتهى إلى زماننا بألف دورة من الفلك. فنقدّر تقدم العالم عليه، بحيث ينتهي إلى زماننا بألف ومائة من تلك الدورات. وعالماً ثالثاً قبلهما، بحيث ينتهي إلينا بألف ومائتي[٣] دورة، فإنكم ما تحيلون شيئاً من ذلك.

فاما أن يقال: ليس بين[٤] بدء خلق العالمين المقدّرين[٥]، وبدء خلق العالم المحقق شيء. ولنعبّر عنه بالامكان، وبطلانه ظاهر.

واما أن يكون الامكان، الذي / بيننا وبين/[٦] بدء خلق[٧] العوالم الثلاثة كلها واحداً[٨]، وهذا أيضاً[٩] باطل بديهة[١٠].

واما أن يكون امكانات متغايرة[١١]، بعضها أزيد وبعضها أنقص، وبعضها

---

(١) ك: بدون «العالم».
(٢) ن: بدون «هذا».
(٣) ح: ماتي.
(٤) س: من.
(٥) س، ن: المقدورين.
(٦) ن: يتساوى بين.
(٧) ح، ن: بدون «خلق».
(٨) ن: واحدة.
(٩) ح، س، ن: بدون «أيضاً».
(١٠) ح،س: بداهة.
(١١) ح: متغائرة. س: مغايرة.

= *: وهي الطريقة الثانية من الحجة الثانية على قدم العالم. والطريقة الأولى هي التحقيقيّة. ق (١٨ ـ أ) ص ١٠٩.

متساو وهذا هو الحق. فان حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوي، كحال الدورات[1] . / وكل من الدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدّرين وبدء خلق الأول منهما، والتي بين بدء خلق الأول وبدء خلق العالم المحقق، مساوية للأخرى، وكلتاهما معاً ضعف كل منهما. /[2] فتكون الامكانات المذكورة أيضاً كذلك. فثبت أنها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة، فتكون كميّات أو مستلزمات للكميّة، لأن الأمور أولاً وبالذات من خواص الكميّة.

ولا شك أنها ليست من قبيل العدد ولا المقدار، أي (٢٣ ـ أ) الأمتداد الحال في الجسم. فثبت أنها الزمان، أو مستلزمة له، لأن الكمّ منحصر في الأقسام الثلاثة. فقيل العالم عندكم زمان.

<الاعتراض على الطريقة الالزامية:>

والاعتراض عليها:

ـ أما أولاً:

فانا لا نسلّم أن هذه[3] الامكانات التي ذكرتموها أمور موجودة، بل هي من الاعتبارات الوهمية. وما استدللتم به على وجودها غير تام، لأن المساواة والمفاوتة انما تدلان على وجود معروضهما في الخارج، لو كان الاتصاف بهما في الخارج. وهنا ليس كذلك، بل الاتصاف بهما أيضاً اعتباري. وانكم معترفون بأن الأمور الوهمية تتصف بهما، إذ تقولون[4] ان ما بين الطوفان إلى زماننا أزيد مما بين بعثة محمد عليه السلام اليه. مع أنكم قائلون بأن هذا الزائد والناقص ليسا أمرين محققين، بل موهومين.

وهذا كأن يقول لكم قائل: اما أن يمكن أن تكون كرة العالم أكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها، وبقدر عشرة أذرع، أو لا يمكن.

---

(١) س: هذه الدورات.

(٢) ما ورد بين الخطين المنحنيين جاء في ح على الشكل التالي: والدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين وبدء خلق الأول منهما، ضعف ما بين بدء خلق الأول وبدء خلق العالم المحقق. وكلتاهما معاً مساوية لما بين خلق الثاني من المقدرين وبدء خلق المحقق. / وفي هذه الصيغة خطأ واضح في المعنى.

(٣) ن: هذا.

(٤) س: يقولون.

فان قلتم لا يمكن، فأنتم مكابرون. ولا أقل من أنكم مطالبون بالبرهان على امتناعه، مع أن لخصومكم حينئذ أن يقولوا: نحن أيضاً لا نقول بامكان خلق العالم قبل الوقت الذي خلق فيه.

وان قلتم يمكن، فبالضرورة يكون وراء العالم مكان بقدر ذراع، وبقدر عشرة أذرع. والثاني أزيد من الأول بلا شبهة، فيكون وراء العالم/ مكان موجود/[1]، ولا نزاع في بطلانه. فما هو جواب عن هذا، فهو الجواب عما ألزم من وجود الزمان قبل العالم.

ـ وأما ثانياً:

فان دليلكم على تقدير تسليم صحته قاصر عن مدّعاكم. اذ[2] أوردتموه لالزام قدم الزمان، وهو لا يدل إلّا على تقدمه على حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه، وعلى حدوثه[3] المقدّر قبله بمقادير، ولا يلزم من هذا قدمه.

فان قلت نقرر الدليل هكذا: انكم قائلون بأن[4] الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه فيه بقدر، وآخر وآخر إلى غير النهاية. وإلّا لزم عجزه تعالى عن ذلك. (٢٣ ـ ب) وحينئذ لا يقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب إلى غير النهاية، وهذا هو القدم.

قلت: لا نسلّم أنهم قائلون بذهاب القدر الذي يمكن فيه خلق العالم إلى غير النهاية، لأنه يلزم منه امكان[5] قدم العالم. وعندهم امتناعه ثابت بالبراهين. ولا خير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن، بل هو لازم. ولا يسمى هذا عجزاً، فلا يتم هذا التقرير إلزاماً لهم.

* * *

---

(١) ك: ساقطة.

(٢) ن: اذا.

(٣) ح: حدوث.

(٤) ك: أن.

(٥) س: بدون «امكان.».

الحجة الثالثة

ان امكان وجود العالم، وامكان ايجاد الصانع اياه أزليان[١]. ويلزم منه صحة وجوده وايجاده في الأزل. ويلزم منها وجوده في الأزل.

ـ أما الأول، فلأنه لا شبهة ولا نزاع في ثبوت امكانهما في الجملة. وامكان كل ممكن لازم ذاته، لايجوز انفكاكه عنه[٢] أصلاً، وإلاّ لزم الانقلاب من الامتناع إلى الامكان، أو بالعكس. وكلاهما ضروري الاستحالة.

ـ وأما الثاني، فلأن الامكان هو استواء[٣] الظرفين، أي الوجود والعدم، بالنظر إلى ذات الممكن. فصحة كل منهما لازم نظراً إلى ذاته.

ـ وأما الثالث، فلأنه يلزم من عدمه ترك الجود ـ الذي هو افاضة الوجود، وما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات ـ أزمنة غير متناهية، من الكريم المطلق والجواد الحق. وهو لا يليق بشأنه.

<الاعتراض على الحجة الثالثة:>

والاعتراض[٤]،

ـ أما أولاً:

فان الظرف[٥] ـ أعني في الأزل، في قولكم «يلزم من أزلية امكان وجود العالم

---

(١) ن: أزلي.
(٢) س: بدون «عن.».
(٣) ح: اسواء.
(٤) ح: والاعتراض عليها.
(٥) ك: الطرف.

وإيجاده، صحة وجوده وإيجاده في الأزل» ـ إن كان متعلقاً بالوجود والايجاد فلا نسلّم ذلك اللزوم. فان أزلية امكان الشيء لا تستلزم[1] صحة وجوده الأزلي، بل الأمر بالعكس. فان امكان جميع الحوادث أزلي، ووجودها في الأزل غير صحيح. وصحة الايجاد الأزلـي متوقفة على صحة الوجود الأزلي.

وان كان متعلقاً بالصحة فاللزوم مسلّم. بل مآل أزلية امكان الشيء، وصحة وجوده الأزلية[2] واحد. فلا يستلزم صحة وجوده الأزلي وقدرة الصانع[3] عليه، حتى يكون عدم ايجاده في (٢٤ ـ أ) الأزل تركاً للجود. وهذا ما قال[4] جمهور المحققين: إن أزلية الامكان غير امكان الأزلية، وغير مستلزم له. وبينوه، بأنا ان قلنا امكانه أزلي، فالأزل في المعنى/ ظرف للامكان/[5]، فيلزم كون ذلك الشيء متصفاً بالامكان اتصافاً مستمراً غير مسبوق/ ، بعدم الاتصاف.

وهذا المعنى/ ثابت للعالم، وللحوادث اليومية ولفاعلية الباري لها أيضاً. وإذا قلنا أزلية ممكنة، فالأزل[6] في المعنى/[7] ظرف[8] لوجوده. أي وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم، ممكن. ومن المعلوم أن الأول لا يستلزم الثاني، لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً امكاناً مستمراً، ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً أصلاً، بل ممتنعاً. ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من الممتنعات دون[9] الممكنات، لأن الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه.

ولم يـرتضِ بعض الأفاضـل[10] المسطور في كتب القـوم، وادعى أن أزلية الامكان مستلزمة لامكان الأزلية. لكن ما أورد في بيانه ما أفاد ما أراد. وذلك أنه قال: إن[11] امكانه اذا كان مستمراً أزلاً، لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل. فيكون/ عدم منعه/[12] أمراً مستمراً في جميع

(١) ح، ن: يستلزم.
(٢) ح: الأزلي.
(٣) ح: الصانع تعالى.
(٤) ن: ما قاله.
(٥) ك: طرف الامكان.
(٦) ن: فإن الأزل.
(٧) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٨) ك: طرف.
(٩) ك: لا من.
(١٠) ك، هامش: الشريف* في «المواقف».
(١١) ح: بدون «أن».
(١٢) ن: عدمه.
= *: را: فهرس الأعلام والفرق، ص ٣٩٦ .

تلك الأجزاء. فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو، لم يمنع من اتصافه بالوجود[1] في شيء منها، بل جاز اتصافه به في كل منها، لا بدلاً فقط، بل ومعاً أيضاً. وجواز اتصافه به في كل منها معاً، هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته. «فأزلية الامكان مستلزمة لامكان الأزلية»، هذه هي[2] عبارته:

ونحن نقول : مقدماته مسلّمة[3]، إلى قوله «بل جاز اتصافه به في كل منها» فانه في حيز المنع، ولم يذكر ما يلزم منه هذا، فانه ما زاد بالتطويل السابق. على ان عدم المنع (٢٤ ـ ب) من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لأن استمرار عدم المنع من قبول الوجود/ واستمرار امكان/[4] الوجود في المآل واحد. واستمرار الامكان لم ينازع فيه أحد. إلاّ أن المحققين ادعوا أنه لا يقتضي إلاّ أن يكون الوجود في الجملة، ولو في وقت من الأوقات، جائزاً جوازاً مستمراً. وهذا/ لا يستلزم/[5] أن يكون الوجود المستمر جائزاً في الجملة. وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا أصلاً.

وأبعد من هذا من ضمّه اليه من قوله: «لا بدلاً فقط، بل ومعاً[6] أيضاً». فانه لو سلّم أن أزلية الامكان تستلزم[7] جواز الاتصاف بالوجود، في كل[8] من أجزاء الأزل، فمن أين يلزم جواز المقارنة[9]؟

---

(١) ك: لوجود.

(٢) س: بدون «هي».

(٣) ح: غير مسلّمة.

(٤) س: /استمرار مكان/.

(٥) ن: لاستلزام.

(٦) س: معاً.

(٧) ح: يستلزم.

(٨) س: كل جزء.

(٩) س، هامش: أقول: لزوم هذا الجواز عند تسليم الملازمة المذكورة ظاهر، لأن منع الملازمة السابقة. هو أن اتصاف الممكن بالامكان في شيء من أجزاء الزمان، يستتبع جواز اتصافه بالوجود في ذلك الجزء. ولهذا، يستلزم اتصافه بالامكان المستمر جواز اتصافه بالوجود المستمر، كما لا يخفى. فإذا كان اتصافه بالإمكان في جزء من أجزاء الأزل، لا على سبيل البدل، ومعاً أيضاً، كان جواز اتصافه بالوجود، لا بدلاً فقط بل ومعاً أيضاً.

وبهذا يظهر أن النظر بأزلية إمكان المتنافيين ليس في مجرد ادعائه الأمر، جواز اتصاف كل من المتنافيين بالوجود، في جزء واحد من أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاتهما.

ومعلوم أن الاتصاف بالوجود في كل[1] من أجزاء الأزل، أعمّ من الاتصاف به[2] في كل منها معاً. ومستلزم العام لا يجب أن يكون مستلزماً للخاص وهذا كأن[3] يقال: أزلية امكان المتنافيين تستلزم[4] جواز اتصاف كل منهما بالوجود، في كل[5] من أجزاء الأزل، لا بدلاً فقط بل ومعاً أيضاً[6]، ولا يخفى بطلانه. فقوله[7]: «وجواز اتصافه به في كل منها معاً...» إلى آخره، الذي فرّع عليه ما زعمه من استلزام[8] أزلية الامكان لامكان[9] الأزلية، مما لا طائل تحته. وقد أورد عليه النقض اجمالاً بالأعراض الغير القارّة، فانها من الممكنات ـ وامكان كل ممكن أزلي كما ذكرنا ـ مع عدم جواز اتصافها بالوجود[10] المستمر. ولا مخلص له عنه إلاّ بإنكار امكان[11] شيء غير قار.

ـ وأما ثانياً:

فلأن ما ذكرتم من حديث الجود، ولزوم أزليته، كلام خطابي غير نافع في أمثال هذه المقامات.

* * *

(١) س: كل جزء.
(٢) ن: بدون «به».
(٣) ح، س: كان. ن: ما كان.
(٤) ح، س: يستلزم.
(٥) س: كل جزء.
(٦) ح: بدون «أيضاً».
(٧) ح: بدون «فقوله».
(٨) ح: استلزامه.
(٩) ن: لا امكان.
(١٠) ح: لوجود.
(١١) س: بدون «امكان».

الحجة الرابعة [1]

لهم فيها أيضاً طريقتان:

- مبنى احداهما: اعتبار الامكان الذاتي لحوادث العالم.
- ومبنى الأخرى: اعتبار الامكان الاستعدادي لها.

<تقرير الطريقة الأولى = الامكان الذاتي:>

تقرير الأولى أن الحادث قبل حدوثه لا يخلو اما أن يكون ممكناً، أو واجباً، أو ممتنعاً. والأخيران باطلان، لاستلزامهما الانقلاب من الوجوب والامتناع إلى الامكان، واستحالته (٢٥ ـ أ) ضرورية. إذ معنى الوجوب عدم صلاحية العدم أصلاً، ومعنى الامتناع عدم صلاحية الوجود أصلاً، ومعنى الامكان صلاحية كليهما[2] في الجملة. فلا يعقل اتصاف شيء باثنين منهما، لا في زمان[3] ولا في زمانين، مع استلزام[4] الثاني لكون الشيء واجباً ووجوده في زمان، واقعاً عدمه فيه. فتعين الأول، فله قبل حدوثه امكان. والامكان أمر وجودي، لأنه لو كان عدمياً لم يتحقق إلاّ باعتبار العقل.

وهذا[5] باطل، لأن الممكن ممكن، أي له امكان، سواء اعتبره[6] العقل أو لا، بل سواء وجد عقل[7] أو لا. ولأن نقيضه اللا إمكان، وهو عدمي لصدقه على

---

(١) س: الرابع.
(٢) ن: كلاهما.
(٣) ح: الأزل.
(٤) ن: استلزامه.
(٥) ن: وهو.
(٦) ك: اعتبر.
(٧) ح: العقل.

الممتنع، وأحد النقيضين اذا كان عدمياً، لزم أن يكون الآخر وجودياً، وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين. ولأنه لو كان عدمياً، لصدق قولنا: إمكان الممكن لا. ولا فرق بين قولنا: امكانه لا، وقولنا[1]: لا امكان له. والثاني باطل قطعاً، فالأول باطل أيضاً، فملزومه باطل.

ثم هو ليس أمراً قائماً بنفسه، سواء كان جوهراً أو لا، لأن الاضافة معتبرة فيه لا يعقل بدونها. اذ امكان الشيء انما هو بالنسبة إلى وجوده وعدمه، والذوات القائمة بأنفسها لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة. فيكون[2] صفة، فيحتاج[3] بالضرورة إلى محل. ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن، ليكون محلها الفاعل. فلا يثبت إلاّ قدمه لا قدم العالم، لأن قدرة الفاعل على الشيء/ معلّلة بامكانه. كما يقال: الله تعالى قادر على ايجاد السواد في الجسم لأنه ممكن، وليس بقادر على جمعه مع البياض لأنه ليس بممكن. ولا يجوز/[4] تعليل الشيء بنفسه.

وأيضاً، القدرة لا تعقل[5] إلاّ بالإضافة إلى القادر. والامكان ليس كذلك، فليس اياها. ولا يجوز أن لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوي، بأن يكون حصوله فيه أو معه، على التفصيل الذي تقدم[6] في أوائل المبحث.

فثبت أن لكل حادث (٢٥ ـ ب) قبل حدوثه متعلقاً، هو محل لامكانه. وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل، وبالنسبة إلى ذلك الحادث ما لم يوجد. فيقال، / لهيولي النطفة/[7] قوة كونه انساناً، وذلك المحل موضوع بالنسبة إلى هذا الامكان، وهو عرض حال فيه. وأما بالنسبة إلى الحادث، فهو أيضاً موضوع له إن كان الحادث[8] عرضاً[9]، كالاستعدادات المتعاقبة الواردة على المواد؛ وهيولى ومادة له إن كان جسماً؛ وهيولى لمتعلّقه[10] إن كان نفساً؛ ومحل له على الاطلاق إن كان صورة.

وبعض المحققين سماه بالاضافة إلى الصورة مادة. لكن الأظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركّب، لا باعتبار الصورة فقط. ثم ذلك المحل لا بدّ ان يكون

---

(١) ن: وبين قولنا.
(٢) ح: فتكون.
(٣) ح: فتحتاج.
(٤) ح: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٥) ح، ن: يعقل.
(٦) س: يقدم.
(٧) ن: الهيولي للنطفة.
(٨) ك: الحدث.
(٩) س: عرضياً.
(١٠) س، ك: المتعلقة.

قديماً، أو منتهياً إلى محل قديم، وإلّا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل. والمنتهى لابد أن يكون هيولى، فثبت قدم الهيولى، وهو قدم العالم.

ثم الهيولى لا يمكن تحققها إلّا مع صورة. ومنها ما هي مقتضية لصورة معينة كما هي مبيّنة في مواضعها. فثبت قدم تلك الصورة معها، فثبت قدم الأجسام المركبة منهما. ثم الجسم مستلزم بعض الأعراض، فثبت قدمها أيضاً.

<الاعتراض على الطريقة الأولى:>

هذا تقرير الحجة على الطريقة الأولى، والاعتراض عليه من وجوه:

<الوجه الأول = وجوديّة الإمكان:>

الأول أنا لا نسلّم أن الامكان وجودي، أي موجود في الخارج وما ذكرتم في بيانه من الوجود كلها فاسدة:

ـ أما أولاً:

فلأنها منقوضة بالامتناع. إذ لو صحّ شيء منها للزم أن يكون الامتناع أمراً وجودياً، فيساق[١] الكلام فيه بمثل ما سيق في الامكان، حتى يلزم أن يكون للممتنع، كشريك الباري، متعلق قديم يكون امتناعه حالاً فيه. ولا شك في بطلانه.

ـ وأما ثانياً:

فلأن قولكم في الوجه[٢] الأول من الأدلّة على ان الامكان وجودي ـ من أنه لو كان عدمياً لم يتحقق إلّا باعتبار العقل ـ ان أردتم به (٢٦ ـ أ) أنه لو كان عدمياً لم يتصف/ به الممكن، إلّا إذا اعتبر العقل اتصافه به؛ فالملازمة ممنوعة. فإن الأشياء تتصف/[٣] في أنفسها[٤] بالأمور الاعتبارية العدمية، سواء اعتبرها معتبر أو

(١) ن: فينساق.
(٢) ح، س: بدون «الوجه».
(٣) ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٤) س: نفسها. ح: وردت الجملة هكذا: تتصف بالأمور الاعتبارية العدمية في أنفسها.

لا. كما ان اجتماع النقيضين متصف بالامتناع، مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات. بخلاف اتصافه بالامكان، فانه لا يكون إلّا باعتبار العقل. ولهذا يصدق الحكم في الأول[١] دون الثاني، مع استوائهما في تحققهما في العقل، وعدم تحققهما في الخارج. وهذا معنى ما يقال: ان الشيء كذا في نفس الأمر كما نبهناك عليه فيما سبق.

وان أردتم به أنه لو كان عدمياً لم يوجد إلّا[٢] في العقل، فالملازمة مسلّمة. لكن بطلان التالي[٣] ممنوع، وما ذكرتم في بيانه فساده يظهر مما ذكرناه آنفاً.

وأيضاً، قولكم في الثاني منها، «أحد النقيضين إذا كان عدمياً لزم أن يكون الآخر وجودياً»، باطل. وقولكم «وإلّا لزم ارتفاع النقيضين» إن أردتم به ارتفاعهما عن الصدق على شيء معين، وهو الارتفاع المحال، فلا نسلّم الملازمة. فان العمى واللاعمى كلاهما عدمي[٤]، مع أنه لا يخلو شيء عن صدق أحدهما عليه. وان أردتم[٥] ارتفاعهما عن الوجود، بأن لا يكون شيء منهما موجوداً فالملازمة مسلمة. لكن لا بطلان ههنا[٦]، فان قولنا: «الامكان ليس بموجود، اللاإمكان ليس بموجود»؛ لا يتضمن فساداً أصلاً. بخلاف قولنا: «هذا الشيء ليس بممكن، هذا الشيء[٧] ليس بلا ممكن؛ فان بطلانه بديهي، سواء كان أحدهما وجودياً أو لا.

وأيضاً، قولكم في الثالث منها «لا فرق بين قولنا امكانه لا، ولا[٨] امكان له باطل. لأن معنى الأول ، أن الامكان[٩] الذي هو متصف به أمر عدمي[١٠]. ومعنى الثاني أنه ليس متصفاً بالامكان، والفرق بينهما بيّنٌ.

<الوجه الثاني = حاجة الحادث إلى متعلق:>

الثاني[١١]، أنه لو سلّم أن الحادث/محتاج،قبل حدوثه/[١٢]إلى متعلق، فلِمَ لا

(١) ح: بالاول.
(٢) س: بدون «الّا».
(٣) ح: الثاني.
(٤) ح، س: عدميات.
(٥) ح: أردتم به.
(٦) ح، س: هنا.
(٧) ج: لشيء.
(٨) ن: وقولنا لا.
(٩) ح: لا امكان.
(١٠) ن: اعتباري عدمي.
(١١) ن: بدون «الثاني».
(١٢) ن: قبل حدوثه يحتاج.

يجوز أن يكون ذلك المتعلق فاعله؟ والتعلق (٢٦ ـ ب) بينه وبين فاعله، أقوى من التعلق بينه وبين ما جعلتموه متعلقاً، لأن فاعله يوجب وجوده دون ذلك المتعلق.

فان قيل: محل الحوادث[١] يقوم[٢] به الحادث عند حدوثه، فجاز قيام امكانه به[٣] قبل حدوثه. وأما الفاعل فلا يقوم به الحادث حتى يجوز قيام امكانه به.

قلنا: هذا على تقدير تسليمه لا يتأتّ في النفس.

فان قيل: لو كان المتعلق هو الفاعل، لكان الامكـان هو القـدرة، وقد أبطلناه[٤].

قلنا[٥]: لا نسلّم. ولِمَ لا يجوز أن يكون صفة أخرى للفاعل؟

<الوجه الثالث = الامكان صفة للمكن:>

الثالث، المعارضة بأن الامكان صفة للمكن، وصفة الشيء لا يجوز أن تكون قائماً بغيره. ولو كان بينهما أي تعلق فرض، فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره، وإلّا لزم أن يكون الممكن ممكناً.

<تقرير الطريقة بوجه آخر:>

ولورود هذه الاعتراضات، ولزوم هذه الفسادات على هذا التقرير، عدّل بعضهم في تقرير هذه الطريقة إلى وجه آخر وقال: ان الامكان وان لم يكن في نفسه موجوداً خارجياً[٦]، لكنـه يتعلق بشيء غير الممكن. فمن حيث تعلقـه بذلـك الشيء، يقتضى وجوده في الخارج قبل وجود الحادث.

وتوضيح هذا الكلام، أن الامكان لا بدّ وأن يكون بالقياس إلى وجود. والوجود على قسمين:

ـ وجود بالذات، أي كون الشيء في نفسه[٧]، كوجود البياض.

---

(١) ح، س: الحادث.
(٢) ح: ما يقوم.
(٣) ك: بدون «به».
(٤) ك، س: أبطلنا.
(٥) س: وقلنا.
(٦) س: خارجاً.
(٧) س: في نفسه موجوداً.

ـ ووجود بالعرض، وهو كون الشيء شيئاً آخر.

وهذا اما أن يكون بتغيرّ صفة الشيء الأول مع بقاء حقيقته، ككون الجسم أبيض، وكون الهيولي ذات صورة، أو جسمًا، أو بتغيرّ ذاته وحقيقته ككون الماء هواء. فان هذه الأكوان وجودات للبياض والصورة والجسم والهواء بالذات، وللجسم والهيولي والماء بالعرض. فامكانات[1] وجودات الأمور الأربعة المذكورة أولاً متعلقة قبل حدوثها بالأمور الثلاثة المذكورة آخراً. فيقتضى[2] ان تكون حينئذ موجودة في الخارج، وإلاّ لم يمكن[3] أن يحصل لها أشياء أخر، (٢٧ ـ أ) أو تصير أشياء أخر.

هذا في الامكان بالقياس إلى الوجود بالعرض. وأما[4] الامكان بالقياس إلى الوجود بالذات، فالممكن به، إما أن يكون وجوده متعلقاً بشيء، إما موضوع كوجود الأعراض، أو مادة كوجود الصورة والجسم والنفس؛ أو لا، كالمجردات المطلقة.

والثاني لا يجوز أن يكون حادثاً، وإلاّ كان[5] له امكان قبل حدوثه، لِما مرّ. ولا يجوز أن يكون قائماً بنفسه، ولا بموضوع دون آخر، ولا بمادة دون أخرى. إذ لا تعلق له ولا اختصاص بشيء[6] منها. فمثل هذا يكون اما ممتنع الوجود أو قديماً.

والأول، ان كان حادثاً، فقبل حدوثه يمكن أن يوجد في الموضوع، أو في المادة أو مع المادة. فيجب أن يكون حينئذ ذلك الموضوع أو المادة موجودة[7]، وإلاّ لم يمكن[8] وجوده/ فيها أو معها [9]. فثبت أن امكان الحادث على الاطلاق، يقتضي[10] موجوداً قبل حدوث الحادث.

ثم نقل الكلام إلى ذلك الشيء أنه حادث أو قديم، / حتى يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى قديم/[11] والأول باطل، فيتعينّ[12] الثاني، فيلزم قدم العالم.

---

(١) س: وامكانات.
(٢) س: فتقتضي.
(٣) ح: لم يكن.
(٤) ح، ن: أما.
(٥) ح: لكان.
(٦) ن: لشيء.
(٧) ح: موجوداً.
(٨) ح: يكن.
(٩) ح، ك: فيه أو معه.
(١٠) ح: يقتضي أن يكون.
(١١) ح: ما ورد بين الخطين ساقط.
(١٢) ح، س: فتعينّ.

والاعتراض على هذا التقرير من وجهين:

ـ الأول، النقض. وتقريره أنه يلزم منه عدم جواز أن يحدث موضوع مع عرض، أو بدن مع نفس. لأن هذا العرض أو النفس قبل حدوثه، يمكن أن يوجد في ذلك [1] الموضوع أو مع ذلك البدن، إلى آخر المقدمات، واللازم باطل ضرورة واتفاقاً.

ـ الثاني، الحل. وهو أن الملازمتين ـ أعني قوله في الأول: «وإلاّ لم يكن[2] أن يحصل لها أشياء أخر. . .» إلى آخره، وفي الثاني: «وإلاّ لم يمكن[3] وجوده فيها أو معها» ـ ممنوعتان. إذ يكفي في إمكان وجود الحادث على الوجوه المذكورة، إمكان وجود تلك الأشياء التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه. ووجودها حينئذ بالفعل ليس بلازم. نعم، ذلك الامكان منتف بشرط عدم تلك الأشياء، لكن بين تحقق الشيء بشرط عدم شيء، وبين (٢٧ ـ ب) تحققه في وقت عدم ذلك الشيء بون بعيد.

على أن في/ هذا التقرير/[4] تطويلاً بلا طائل، لأنه[5] اذا اعتبر في الوجود بالذات، الوجود في الشيء، أو معه؛ فقد اعتبر فيه الوجود بالعرض، فلا حاجة إلى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه.

<تقرير الطريقة الثانية = الإمكان الاستعدادي:>

وتقرير الثانية، أن الممكن لا يخلوا اما أن يكون امكانه الذاتي كافياً في فيضان الوجود عليه من مؤثره القديم، أو لا.

فان كان الأول، لزم قدمه، لامتناع تخلّف المعلول عن علته التامة، فثبت[6] المطلوب.

وان كان الثاني، فلا بدّ أن يتوقف وجوده على شرط. فان كان ذلك الشرط قديماً فكذلك، وان كان حادثاً/ توقف بالضرورة على شرط آخر حادث، وإلاّ لم يكن هو حادثاً/[7] لما ذكر. فيتوقف هذا الشرط الثاني على آخر حادث، وهكذا إلى

---

(١) س: بدون «ذلك».
(٢) ح: يكن.
(٣) ح: يكن.
(٤) ن: هذه التقارير.
(٥) ك: بدون «لأنه».
(٦) ن: بدون «فثبت».
(٧) ك: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.

غير النهاية، فيكون كل حادث مشروطاً بحوادث مترتبة غير متناهية، فلا يخلو إما أن تكون[1] مجتمعة في الوجود، أو متعاقبة. والأول هو التسلسل المحال،/ فتعين الثاني.

ولا بدّ أن يكون لها محل متعلق بذلك الحادث، إذ لو لم تتعلق[2] بمحل /[3] أو تعلّقت بمحل ليس له اختصاص بذلك[4] الحادث[5]، لم يكن حدوثه بواسطتها[6] أولى من حدوث غيره. فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية، متواردة على محل. ولزم قدم هذا المحل، وإلاّ امتنع تعاقب الأمور الغير المتناهية عليه.

وهذه الشروط، محصّلة لاستعداد الحادث للوجود، ومقرّبة له اليه، ولموجوده بايجاده. فان الحيوان حين ما كانت[7] مادته بصورة النطفة[8] أبعد من الوجود، وموجده أبعد من ايجاده، منه اذا كانت مادته بصورة المضغة. وهو المسمى بالامكان الاستعدادي.

وهو غير الامكان الذاتي، لأنه أمر موجود من قبيل الكيف، دون الامكان الذاتي فانه اعتبار عقلي كما عرفت. ولأنه بالنسبة إلى كل حادث متعدد، بل غير متناه، دون الذاتي[9] فانه واحد. ولأنه غير لازم لماهية الممكن، دون الذاتي فانه لازم لها ممتنع الانفكاك عنها. ولأنه حال في مادة الحادث لا فيه، دون الذاتي/ فان محله الممكن نفسه[10]. ولأنه متفاوت بالقرب (٢٨ ـ أ) والبعد، والقوة والضعف دون الذاتي/[11] فانه لا يتفاوت أصلاً. فثبت بهذا التقرير قدم/ الممكنات الموجودة أما بذواتها أو بموادها، فثبت[12] قدم/[13] العالم وهو المطلوب.

---

(١) ح، س: يكون.
(٢) ح، س: يتعلق.
(٣) ك: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٤) ن: ذلك.
(٥) ك: بدون «الحادث».
(٦) ح: لواسطتها.
(٧) ن: كان.
(٨) ك: النقطة.
(٩) س: الامكان الذاتي.
(١٠) ن: بنفسه.
(١١) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٢) ح: فثبت به.
(١٣) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.

<الاعتراض على تقرير الطريقة الثانية:>

والاعتراض عليه، أنه مبني على أمور مثل كون الموجد تعالى موجباً لا مختاراً، وجواز كون مادة الممكن قديمة، وجواز تسلسل الأمور المتعاقبة إلى غير النهاية. وقد كشفنا عنها الغطاء فيما سبق بما لا مزيد عليه، فلا حاجة إلى الاعادة.

والذي نذكره ههنا، أن تلك الأمور المتعاقبة، على تقدير تسليم جوازها[١] ولزومها، من أين لزم احتياجها إلى المحل؟ ولِمَ لا يجوز أن تكون[٢] أموراً قائمة بأنفسها، مناسبة للحادث بحسب ذواتها، على مراتب متفاوتة؟

وما ذكر من أنهامقربة للعلة الفاعلية إلى مفعولها - ولا يتصوّر قربه من الوجود على مراتب متفاوتة، غير متناهية، حال كونه معدوماً، إلّا إذا كان هناك أمر يتعلّق وجوده به، بأن يوجد فيه أو معه، وتوارد[٣] عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده. ولولا ذلك ا لأمر الذي تعلق بوجود ذلك الحادث، لم يتصوّر كون تلك ا لسلسلة مقرّبة إلى هذا[٤] الحادث المخصوص دون غيره - مجرّد أدّعاء غير مسموع.

فان ذلك يتصوّر بما صورناه. وما قيل في بيان ذلك، من أن القرب بالحقيقة صفة المحل - فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك الحالّ فيه على تلك المراتب - ممنوع. فانه لا معنى للبعد والقرب هنا[٥]، إلّا كثرة الوسائط وقلّتها، أو[٦] طول الزمان المتخلّل وقصره. وكلا المعنيين بالنسبة إلى تلك الأمور مع الحادث ظاهر. فان بين بعضها وبين الحادث وسائط كثيرة، وبين بعضها وبينه وسائط قليلة. وكذا الزمان، بين بعضها وبينه طويل، وبين بعضها وبينه قصير.

وأما بالنسبة إلى المادة التي يوجد[٧] فيها أو معها الحادث، (٢٨ - ب) فلا تحقق لشيء من هذين المعنيين إلّا باعتبار تلك الأمور. بأن يقال: هي حال كونها مع هذا الاستعداد أبعد من الحادث، منها[٨] حال كونها مع ذلك الاستعداد بأحد المعنيين. فوضح أن تلك الأمور، أقرب بأن يكون القرب والبعد صفة لها بالحقيقة

---

(١) ن: جواز.
(٢) ح، س: يكون.
(٣) س: فيتوارد.
(٤) ح: ذلك.
(٥) ح: هناك.
(٦) ن: بدون «أو».
(٧) س: توجد.
(٨) س: معها. ن: بدون «منها».

من المحل المذكور. ولو سُلّم فلِمَ لا يجوز أن يكون محلها الفاعل؟

فان قلت: مناسبة المادة لما يقوم[1] بها، أقوى من مناسبة الفاعل لأثره الغير القائم به.

قلت: قد عرف[2] اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الأولى.

واعلم أن الإمام الرازي * ، أورد دليلاً على أن كل ما كان مفتقراً في وجوده إلى المؤثر، فانه يجب أن يكون محدثاً. وقال: هذا برهان عظيم، ونكتة جليّة وقويّة[3]، في بيان أن[4] استناد الأثر إلى المؤ ثر لا يحصل إلاّ حال الحدوث، فيصلح أن يعارض به أدلّتهم على قدم العالم، إذ لا نزاع في أنه أثر المؤثر.

<تقرير دليل الرازي:>

تقرير الدليل على ما ذكـره الامام، أنا اذا اسندنا الباقي حال[5] بقائه إلى المؤ ثر، فهذا الأثر، اما أن يصدق عليه أنه كان حاصلاً قبل ذلك، أو يصدق عليه أنه ما كان حاصلاً قبل ذلك.

فان كان الأول، لزم ان يقال: المؤ ثر حصّل في هذا الوقت شيئاً كان حاصلاً قبل ذلك، وهذا غير معقول.

وان/ كان الثاني، فهذا/[6] الأثر يكون حادثاً لا باقياً، فيكون المفتقر إلى المؤ ثر هو[7] الحـدث لا الباقي.

تقرير اخر[8] فيه زيادة تفصيل بوجه[9]: وهو أن الافتقار إلى المؤ ثر، اما أن يحصل حال وجود الأثر، أو حال عدمه. فان حصل حال الوجود، فاما أن يحصل حال الحدوث، أو حال البقاء. لا جائز أن يحصل حال البقاء، وإلاّ لزم أن يكون الشيء حال بقائه مفتقراً إلى موجد يوجده، ومكوّن يكونه، وذلك محال لأن ايجاد

(١) ح: تقوم.

(٢) ح: عرفت.

(٣) ح، س: قوّية.

(٤) ح: بدون «أن».

(٥) س: في حال.

(٦) ن: الباقي بهذا.

(٧) س: وهو.

(٨) ح: الآخر.

(٩) ح: بوجوه.

= * : را: فهرس الأعلام والفرق، ص ٤٠١.

الموجود وتحصيل الحاصل محال في بداية[1] العقول. فلم يبق، إلاّ أن يكون افتقار الأثر إلى المؤ ثر، اما حال العدم، أو حال الحدوث. وعلى التقديرين يلزم أن يكون كل موجود مفتقر إلى المؤ ثر حادثاً.

(٢٩ ـ أ) وذكروا في الجواب عنه، أن التأثير في الباقي[2]، وأن كان قديماً، هو أن دوامه بدوام المؤثر. فلا يكون تحصيلاً للحاصل، ولا في أمر متجدد لا تعلق له بالباقي[3] من حيث هو باق.

قالوا: فلا يكون هذا الدليل تاماً، فضلاً عن[4] ان يكون قوياً.

ونحن نقول: هذا الجواب لا يشفي غليلاً، لأن ذلك المؤ ثر اما أن يعطيه أصل الوجود، أي يجعله[5] متصفاً به كما أنه يفيد[6] دوامه، أو لا.

فان كان الأول، فليتبينّ أنه في أية حالة يعطي القديم أصل الوجود. واعطاؤ ه يقتضي البتة حالة لم يتحقق الوجود قبلها، وإلاّ لكان[7] تحصيلاً للحاصل. ولا يتصوّر للقديم هذه الحالة.

وان كان الثاني، لم يكن المؤ ثر مؤ ثراً. لأن المؤثر، اما الفاعل، أو العلة المستقلة. وأيا ما كان، يلزم أن يكون معطياً لأصل الوجود ومحصلاً له.

وقد صرّح بهذا، بعض[8] هؤلاء المجيبين في مواضع من كلامه. كيف وأنه قول بأن الممكن القديم لا يفتقر في أصل وجوده إلى مؤثر. وإذا لم يفتقر في أصل وجوده إلى مؤ ثر، فمن أين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود إلى المؤ ثر؟

<إلزام على الرازي:>

نعم، يُردّ على الامام[9]، الالزام بأنك قائل بأن علة الافتقار إلى المؤ ثر هو الامكان، وبالصفات القديمة لله تعالى. ولا شك أن الصفات ليست واجبة لذاتها،

---

(١) س: بدائه. ح: بداهة.
(٢) س: البواقي.
(٣) س: بالبواقي.
(٤) ك: بدون «عن».
(٥) س: تجعله.
(٦) س: مفيد.
(٧) ح، س: كان.
(٨) ن: بدون «بعض».
(٩) ح، س: الإمام الرازي.

فتكون[١] ممكنة. فلزم افتقارها إلى المؤثر واستفادة وجوداتها منها، فلزم تأثير المؤثر في القديم. لكن هذا الإلزام لا يفيد الحكماء هنا، لأنّا[٢] الآن بصدد المنازعة معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين. فلا سبيل لهم إلّا[٣] ايرادها واتمامها[٤]، بحيث لا يبقى مجال توجّهِ منعٍ وقدحٍ فيها. ولا ينفعهم الكلام الاقناعي والالزامي، مع أن جمهور المليين وان قالوا بثبوت الصفات القديمة، لكن علة الافتقار إلى المؤثر عندهم هي الحدوث، لا الامكان فقط. ومدّعاهم حدوث/ العالم لا حدوث/[٥] كل ممكن. (٢٩ - أ) وبراهينهم ناهضة عليه فقط، فلا الزام عليهم.

وانما أسبغنا[٦] الكلام في هذا المبحث، وأسبغنا ذيله، لأن ما ذكر فيه[٨] من مقدمات دلائلهم؛ أصول لمقاصدهم، وأساس لقواعدهم. وأمهات/ مباني عقائدهم/[٩] دائرة عليه[١٠] في كثير من مباحثهم. فأردنا أن نطلع الفطن، الناظر في هذا الكتاب نظر الانصاف، على مواضع الخلل ومواقع الزلل في أصولهم، التي هي ملاك طريقتهم، ومدار عقيدتهم. ليعرف أن كلام المليين من جهة المباحثة والمناظرة أقوى من كلامهم، فكيف وهو منصور[١١] بالبيّنة القطعيّة، والحجة اليقينيّة! وهي أقوال الأنبياء المقطوع بحجتها بشهادة المعجزات البهيّة، والآيات السنيّة، التي لا يبقى[١٢] معها شبهة لمن له ذكاء في السجيّة.وصفاء في الرويّة.

فليوازن الطالب للحق بين كلامي الفريقين بمعيار النظر. ثم إذا تبينّ له قدر كل منهما، فليطالب خصوم المليين بمؤيد[١٣] مثل مؤيدهم، ومستند قريب من مستندهم. وأنّى لهم هذا، والله المؤيد والمسدّد.

* * *

---

(١) س: فيكون.

(٢) ك: لأن.

(٣) ح: إلى.

(٤) ح: اتمامه.

(٥) ح: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.

(٦) ح، س: أشبعنا.

(٧) ح، ن: أشبعنا.

(٨) ح: بدون «فيه».

(٩) ح: / المباني. وعقائدهم /. س: / لمباني عقائدهم /.

(١٠) س، ك: بدون «عليه».

(١١) ن: متصوّر.

(١٢) ح: تبقى.

(١٣) ن: بدون «بمؤيد».

المبحث الثاني[1]
في[2] أبدية العالم

إعلم أن النزاع بين الفريقين في أبدية العالم، ليس مثل النزاع في أزليته. فان القولين في أبديته متناقضان. فان الفلاسفة يقولون بلزوم أبديته، والمليين[3] بعدم[4] لزومها لا بلزوم عدمها. بل هم يجوّزون أبديته. ويقول جمهورهم بوقوعها أيضاً لظواهر النصوص، وبعضهم توقّف فيه وأوّل تلك الظواهر.

<قول الكرّامية:>

وأما القولان في أزليته فأخصّ من النقيضين، اذ الفلاسفة قائلون بلزومها والملّيون بامتناعها. وقال بعض العلماء[5]: ان[6] الكرّامية* وان قالوا بحدوث الأجسام، قائلون بأنها أبديّة يمتنع فناؤها. وهذا بظاهره مناف[7] لما ذكره حجة الاسلام/رحمة الله عليه/[8]، من أن الكرامية يقولون: ان الله يحدث في ذاته صفة (٣٠ ـ أ) الايجاد، فيصير بها الموجود موجودا؛ ويحدث في ذاته صفة الاعدام، فيصير

(١) بياض في ن.
(٢) ح، س: بدون «في».
(٣) ح، ن: والمليون.
(٤) ن: نفوا.
(٥) ك، ها مش: وهو قول صاحب «المواقف»، حيث قال في المقصد الثاني في صحة فناء العالم، من المرصد الثاني في عوارض الأجسام: لم يخالف في ذلك أحد إلاّ الكرّامية.
(٦) ح؛ بدون «ان».
(٧) ك، هامش؛ رد على «المواقف».
(٨) ح: ساقطة. ن: رحمه الله.
= * را: فهرس الأعلام والفرق، ص ٤٠٣

بها المعدوم معدوما. إلّا أن يقال: إنهم افترقوا في هذه المسألة فرقتين، فكل من المنقولين قول فرقة منهم.

ثم حجتهم الثانية والثالثة لاثبات قدم العالم، لو تمّتا لدلّتا على أبديته.

<عودة إلى الحجج الأربع :>

أما الثانية فبأن يقال: الزمان أبدي، ويلزم منه أبديه العالم. أما حقيّة[١] الملزوم، فلأن الزمان لو فني لكان عدمه بعد وجوده، بعديّة لا يجامع فيها البعد القبل، الى آخر ما ذكر هناك. وأيضاً، لو فني العالم، فاما[٢] ان يفنى معه صانعه وهو باطل بالاتفاق، وأما ان يبقى بعده، اما بقدر متناه او غير متناه الى آخر المقدمات.

وأما الثالثة فبأن يقال: لو فني العالم، لزم ترك الجود من الجواد المطلق أزمنة غير متناهية، وهو لا يليق بشأنه. وفي هذا نظر، لأنه لا يلزم من فناء العالم ترك الجود، إلّا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلته. ولا يلزم من فنائه ذلك.

فان قلت: لو أوجد بدله لم يفن العالم، لأنه أيضاً عالم. اذ العالم كل ما سوى الله تعالى كما ذكر، والمراد بفناء العالم ـ الذي يحكم بامتناعه ـ فناؤه بالكليّة. والاّ فلا نزاع في جواز فناء بعضه، بل في وقوعه على الدوام والاستمرار.

قلت: مدعاهم أن هذا العالم المتحقق لا يجوز فناؤه بالكليّة، وحينئذٍ يردّ ما ذكر[٣].

وكذا الحجة الرابعة أيضا جارية هنا، لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتي. وأما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي، فلا. اذ لا تعلّق له ببقاء العالم وامتناع فنائه[٤].

وأما الحجة الأولى فلا جريان لها هنا، الاّ اذا قرّرت بوجه غير ما قرّرناها به. وانما اخترنا هذا التقرير لكونه أبلغ تقريراتها في الأحكام.

---

(١) ج: حقيقة.
(٢) ج، ن: اما.
(٣) ك، هامش: فيه بحث «سعدي».
(٤) س: فناؤه.

ووجوه الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت، فلا حاجة الى الاعادة.

<ثلاثة أوجه أخرى للدلالة على أبدية العالم،> والاعتراض عليها:

وانما نذكر لهم ما هو مختّص بهذا المطلوب، وهو ثلاثة أوجه:

- **الأول**: ما نقل عن جالينوس أنه قال: لو كانت[1] الشمس مثلا (٣٠ - ب) تقبل الانعدام، لظهر فيها ذبول في المدد المديدة. والأرصاد التي بها تعرف مقادير الأجرام العلوية، تدل على أن مقدارها هذا منذ آلاف السنين. فلما لم تذبل في هذه[2] الآماد الطويلة، دلّ على أنها لا تفسد[3].

والاعتراض عليه، أن مطلوبه بهذا الدليل، ان كان امتناع فساد الشمس كما هو زعم اخوانه - والمتنازع فيه/ يدلّ عليه مقدم/[4] شرطيته - فهو على تقدير تمامه لا يدلّ الا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه. اذ[5] لا شبهة في أن الرصد لا يدل الاّ على/ وقوع شيء/[6] أو لا وقوعه، لا على وجوبه أو امتناعه. ولهذا قال: «دلّ على أنها لا تفسد»، ولم يقل لا تقبل الفساد.

وان كان عدم وقوع فسادها، فدليله لا يتم. لأن حاصله قياس شرطي استثنائي من متّصلة، واستثناء نقيض تاليها. هكذا، ان كانت الشمس مما تفسد[7] لذبلت، لكنها لم[8] تذبل. وفي مثله، شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لتاليها. فهذا المقدم غير صحيح، أي غير صالح لأن يكون مقدما. اذ فساد الشيء/ لا يلزم أن يكون بطريق الذبول، بل كثيرا ما يكون بغتة. فلعلّ فساد الشمس يكون من قبيل الثاني. ولو سلّم أن فساد الشيء/[9] لا يكون الاّ بطريق الذبول،/ أو أن الشمس مما تفسد بطريق الذبول/[10]، فلا نسلّم أنه يلزم أن يقع[11]

(١) ك، ن: كان.

(٢) س: هذا.

(٣) س: يفسد.

(٤) ن: وتدل عليه مقدمة.

(٥) ن: و.

(٦) ج: وقوعه.

(٧) ج: يفسد.

(٨) ن: لا.

(٩) ج: ما ورد بين الخطين المنحنين ساقط.

(١٠) ك: ما ورد بين الخطين المنحنين ساقط.

(١١) ك: يفتح.

له ذبول الى الآن. فان الشيء[1] الفاسد بطريق الذبول، ليس يلزم ان يظهر له ذبول من أول وجوده، بل كثيرا ما يكون له النمو مدة مديدة ثم يبتدىء[2] فيه الذبول.

فلعلّ الشمس تبقى بعد زماننا مددا، فاذا قرب فسادها شرعت في الذبول. ولو سلّم فلعلّه وقع لها ذبول، لكن لبعدها عنّا وقلّة ذلك الذبول لا[3] يظهر لنا. فانهم قالوا: عظم جرم الشمس مثل عظم كرة الأرض أكثر من مائة وستين مرة، مع كبر كرة الأرض في نفسها. ولا نراها الاّ صغيرة القدر. فلو انتقص من أطرافها مقدار إصبع مثلا، كيف يظهر لنا؟ ودلالة الأرصاد ليست على سبيل التحقيق[4]، بل على وجه التقريب.

فان قال قائل: نحن لا نستدل على عدم ذبولها بالأرصاد، بل بأن الذبول يستلزم أحد/ أمرين ممتنعين/[5] (٣١ ـ أ) على الفلكيات: إما الحركة المستقيمة، أو الخلاء. وذلك لأن الذبول لا يكون الاّ بانتقاص جزء من الجسم. فان كان ذلك الانتقاص بانفصال ذلك الجزء عن الأجزاء الأخر، وانتقاله الى حيّز[6] آخر، فمع انتقال شيء الى حيزه يلزم الحركة المستقيمة للمنتقلين. وبدون هذا الانتقال يلزم الخلاء، وهو محال مطلقا.

قلنا: لا نسلّم امتناع شيء منهما، لا مطلقا ولا في الفلكيات. وأدلتهما[7] مزيّفة كما بُينّ في موضعه.

ـ **الوجه الثاني**: أنهم قالوا: العالم لا ينعدم، لأنه لا يعقل سبب معدم له. / وما انعدم بعد الوجود لا بدّ أن يكون لانعدامه سبب/[8]. وذلك لأن سببه لا يجوز

---

(١) ج: الشمس.

(٢) س: يبدىء.

(٣) س: لم.

(٤) ح: التحقق.

(٥) ن: / الأمرين الممتنعين /.

(٦) ح: جزء.

(٧) س، ن: وأدلتها.

(٨) ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط في ك. وفي ح ورد هكذا: وأما الإنعدام بعد الوجود فلا بدّ ان يكون الانعدام من سبب.

ان لا يستند الى قديم، والاّ تسلسلت الأسباب. واذا استند الى قديم فلا يجوز أن يكون موجبا بالذات لهذا العدم، / والاّ استحال/[1] الوجود، وقد فرض موجودا. فلا بدّ أن يكون السبب ارادة القديم، وهذا أيضاً محال، لأن الارادة ان حدثت فقد تغيرّ القديم، وهو محال، والاّ فيكون القديم وارادته على نعت واحد. والمراد يتغيرّ[2] من العدم الى الوجود، ثم من الوجود الى العدم، وهو أيضا محال للزوم تخلّف المعلول[3] عن علته التامة.

وما ذكرناه[4] من استحالة وجود حادث بارادة قديمة، يدل[5] على استحالة العدم أيضا[6]. مع أن ههنا اشكالا آخر أقوى من ذلك، وهو أن المراد أثر الفاعل لا محالة. وأقل درجات أثر الفاعل أن يكون له وجود. وعدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه أثر الفاعل، سواء كان[7] موجبا بالذات أو مختارا.

والجواب عن الاشكال الأول قد علم مما بيّنا سابقا، من امكان صدور[8] الحادث عن المختار القديم، فلا افتقار الى التكرار.

وعن الاشكال الآخر الأقوى، أن[9] القول بامتناع كون العدم ـ سيما الحادث منه ـ أثر الفاعل، باطل. فانهم قائلون بأن أحد طرفي الممكن، أعني وجوده[10] وعدمه، لا يمكن وقوعه الاّ لسبب[11] خارج عن ذات الممكن. ويدّعون فيه الضرورة. فعدم الممكن سواء كان عدما أصليا (٣١ ـ ب) أو طارئا، يكون مسببا عن شيء، ولا نعني بالأثر الاّ هذا.

فان قالوا: السبب أعم من الفاعل، فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما، الاحتياج الى الفاعل.

فأننا قائلون بطروء الأعدام على الجواهر العنصرية وأعراضها، لكن لا بطريق الصدور عن فاعل، بل[12] بسبب انتفاء شرائط وجودها. فاذا انتفى شرط وجود

---

(١) ولاستحالة.
(٢) ح: تغيرّ.
(٣) ن: المعلوم.
(٤) ك: وما ذكرنا.
(٥) ح، ن: تدل.
(٦) ح. بدون «أيضا».
(٧) س: بدون «كان».
(٨) ن: الصدور.
(٩) ن: لأن.
(١٠) ك: حدوثه.
(١١) ش، ن: بسبب.
(١٢) س: بدون «بل».

شيء[1]، انتفى الوجود[2] بالضرورة، فطرأ[3] العدم لهذا[4]، /لا لتأثير/[5] فاعل فيه.

وبيان هذا، أن من الأعراض أعراضاً[6] غير قارة، لا تقبل ذواتها البقاء، بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود. كالحركة مثلا، فسبب[7] أعدامها الطارئة ذواتها[8] لا شيء آخر. وقد يكون[9] جملة منها، كدورات معينة، شرطا لوجود شيء وبقائه. فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى ذاتها، انتفى ذلك الشيء بالضرورة. ولا يتأتى مثل هذا في فناء العالم، لأن تلك الأعراض لا بدّ لها من محل تقوم[10] به، فهو شرط وجودها. فلو كان وجوده مشروطا بشيء منها، لزم الدور أو التسلسل.

قلنا: اذا كان وجود شيء[11] وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء، فلا يمكن وقوع شيء منهما، الا اذا رجّحه الى حد الوجوب شيء من خارج؛ لا فرق في هذا بين طرفي الوجود والعدم. وهذا معنى تأثير المؤثر فيه، وكونه أثرا[12] له، سواء كان ذلك الشيء موجبا بذاته[13] لذلك الرجحان، أو باختياره. فانّ جعل الشخص بصيراً، كما أنه يصلح أن يكون من شيء يوجبه، كذلك جعله أعمى بعد كونه بصيرا، يصلح أيضا أن يكون من شيء يوجبه؛ لا إباء للعقل عن الثاني، كما لا إباء له عن الأول.

ومعنى[14] الفاعل على ما يقولون، ما يكون الشيء منه. واذ أنتم اعترفتم بوقوع العدم، / وتعلقه بسبب/[15] هو عدم شرط الوجود، فلِمَ لا يجوز تعلق ذلك الوقوع بشيء هو منه؟ ولم اقتضى الثاني أن يكون الواقع موجودا دون الأول؟ لا بدّ له من بيان.

واذ[16] أنتم قلتم: علة الاحتياج الى المرجح هي مجرد الامكان، لزمكم كون

---

(1) ن، الشيء.

(2) ح: الوجود عنه.

(3) ح، س: فطرؤ.

(4) ن: بهذا.

(5) ح، ن: التأثير.

(6) ن: أعراض.

(7) ح: بسبب. ن: فيثبت.

(8) ح: على ذواتها.

(9) ح: تكون.

(10) س: يقوم.

(11) ن: الشيء.

(12) ن: أثر.

(13) ح: لذاته.

(14) س: أو معنى.

(15) ن: وتعقله لسبب.

(16) ح: وإذا.

العدم الأزلي للممكن أيضا أثر (٣٢ - أ) المؤثر. وان أبيتم[١] إطلاق الأثر والمؤثر والفاعل، الاّ اذا كان المسبب موجودا، فلا نزاع. اذ ليس الغرض تصحيح الألفاظ والأسامي، بل توضيح الحقائق والمعاني.

ولو سلّم أن العدم لا يصلح أن يكون أثرا للفاعل، فليكن فناء العالم أيضا بزوال شرط بقائه، كما قلتم في فناء الأشياء. ولزوم الدور أو التسلسل ممنوع. وانما يلزم ذلك، لو كان وجود كل من المحل وتلك الأعراض شرطا لوجود الآخر[٢]، أو بقاؤه لبقائه[٣]، وهذا غير لازم. اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطاً لوجود كل واحد من تلك الجملة، لا لبقائه. اذ لا يتصوّر له البقاء. ويكون وجود واحد[٤] منها أيا كان[٥]، شرطاً لبقاء المحل لا لأصل وجوده. فما يوجد واحد[٦] منها، يبقى المحل لتحقق[٧] شرطه، فيبقى العالم. فاذا انتهت الجملة، فني المحل[٨] لانتفاء شرط بقائه، ففني العالم.

- **الوجه الثالث**: ان يثبت[٩] قدم العالم بدليل، لا يثبت/به امتناع/[١٠] فنائه، كالحجة الأولى، وكطريقة الامكان الاستعدادي على ما مرّ. ثم يقال: اذا ثبت قدمه امتنع عدمه.

أما[١١] الملازمة، فلأن القديم ان كان واجبا، فلا خفاء في امتناع عدمه. وان كان ممكنا، وجب انتهاؤه الى فاعل واجب الوجود لذاته، دفعا للتسلسل. ولا يجوز أن يكون فاعله مختارا، لما مرّ من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار، فيكون موجبا بالذات. فان كان ايجابه له بلا شرط، لزم من عدمه عدم الواجب، وهو ظاهر لزوما وبطلانا. وان كان بشرط فلا بدّ أن يكون ذلك الشرط قديما، لظهور امتناع توقف القديم على الحادث فننقل[١٢] الكلام الى هذا الشرط، أنّ[١٣] صدوره

---

(١) ن: اثبتتم.
(٢) ن: الاعراض والأجزاء.
(٣) ح، س: لبقائها.
(٤) ن: كل.
(٥) ح، ن: ما كان.
(٦) ن: بدون «واحد».
(٧) س: ليحقق.
(٨) ح: العالم.
(٩) س: ثبت.
(١٠) ح: بامتناع.
(١١) س: وأما.
(١٢) س: فينتقل.
(١٣) ح: ان كان. س: لأن.

عن الواجب بشرط أو لا بشرط، حتى ينتهي الى شرط لا يكون بينه وبين الواجب واسطة، فيكون عدمه مستلزما لعدم الواجب. ولا شك في استحالة هذا اللازم، فملزومه محال، فملزوم هذا الملزوم ـ وهو انتفاء القديم المفروض أولا ـ محال، وهو المطلوب.

(٣٢ ـ ب) والجواب عنه، بعد تسليم امتناع كون القديم أثر المختار، ما[١] بيّنا سابقا من وجوه فساد الحجج على قدم العالم. فهذا الاستدلال بناؤه على الفاسد، فهو فاسد.

* * *

(١) ح: على ما.

المبحث الثالث(١)

في(٢) بيان أن(٣) قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه، هل هو بطريق الحقيقة أم(٤) لا؟

العقلاء ما خلا الدهرية*، مطبقون على القول بأن للعالم فاعلا وصانعا، وأن العالم مفعوله ومصنوعه.

لكن المليين يريدون باللفظين(٥) معناهما الحقيقي اللغوي، اذ الفعل(٦) والصنع وسائر صيغ الأفعال المتعدّية(٧)، موضوعة في اللغة لايجاد الشيء(٨) بالقصد والارادة. وموجد(٩) العالم عندهم مريد مختار(١٠)، فيلزم أن يكون المفعول والمصنوع حادثاً. اذ القديم لا يتصوّر تعلق الإرادة به كما مرّ.

وأما الفلاسفة، فيطلقون هذه الألفاظ لا(١١) بالحقيقة، لأنهم لا يثبتون لموجده ارادة واختيار، بل يزعمون أن صدور العالم(١٢) بطريق الوجوب، بحيث يمتنع عقلا عدم صدوره عنه، ويجعلونه بمنزلة الجمادات التي /تجب عنها الأشياء/(١٣) لا بقصد واختيار، كالسخونة عن النار والرطوبة(١٤) عن الماء.

فهم ما قدّروا الله حق قدره، فيطلقون الفاعل والصانع على غير المريد، والمفعول والمصنوع على غير المراد، وان كان قديما. وهذا إما خطأ، أو مجاز بطريق

(١) ن: بياض.
(٢) ح، س: بدون «في».
(٣) س: بدون «أن».
(٤) س: أو.
(٥) ن: باللفظ.
(٦) ح، س: معنى الفعل.
(٧) ن: المتقدمة.
(٨) ح، شيء.
(٩) س: وموجود.
(١٠) س: ومختار.
(١١) ن: بدون «لا».
(١٢) ح، س: العالم عنه.
(١٣) ح: تحدث عنها الآثار.
(١٤) ح: وكالرطوبة.
* را: فهرس الأعلام والفرق، ص ٤٠٠.

الاستعارة، مبني على تشبيه العلّة بالفاعل، والمعلول بالمفعول، في ترتب الثاني فيهما على الأول، ثم اطلاق لفظ المشبّه به على المشبّه[1]، أعني اطلاق الفاعل والصانع على العلّة، واطلاق المفعول والمصنوع على المعلول.

<بحث معنى الفعل:>

فان قيل: ما ذكرتم من اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح، والاّ لزم أن يكون قولنا «فعل بالطبع»، تناقضا[2] بمنزلة قولنا «فَعَلَ بالاختيار لا بالاختيار». ويكون قولنا «فَعَلَ بالاختيار»، تكرارا بمنزلة قولنا «فَعَلَ بالاختيار بالاختيار». واللازمان باطلان، فكذا ملزومهما، (٣٣ ـ أ) فهو جنس يشمل ما هو بالارادة وما هو بالطبع.

قلنا: لزوم التناقض في الأول، انما هو اذا كان لفظ «فعل» مستعملا بطريق الحقيقة. وهنا[3] ليس كذلك، بل هو مستعمل في جزء معناه، أعني مطلق الايجاد أعمّ من أن يكون بالاختيار أو لا. والمجاز في الكلام باب واسع، وهذا كما يقال: الحجر يريد الحركة الى السفل[4]، ويطلب الوقوع في المركز. قال الله تعالى: ﴿ فَوَجَدَا[5] فِيْهَا جِدَاراً يُرِيْدُ أَنْ يَنْقَضَّ ﴾*. والارادة والطلب[6] لا يتصّوران الاّ فيمن له العلم، وبطلان التكرار[7] انما يكون اذا كان المراد به[8] التأسيس، أعني افادة المعنى. أما إذا كان المراد به تقرير المعنى المفاد لغرض من الأغراض، فليس فيه فساد بل هو موجب لحسن الكلام.

فإن قيل: استعمال لفظ الفعل وصيغ الأفعال المتعدية، فيما ليس بالارادة، شائع في كلام العرب وأهل العرف. قال الشاعر: وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان[9] بالأبدان** ماتفعل الخمر[10]. وجاء في كلامهم: «توقّوا أوّل البرد وآخره،

---

(١) س: لفظ المشبّه.

(٢) ن: مناقضا.

(٣) ح: وهناك.

(٤) ن: أسفل.

(٥) س: فوجد. ن: فوجدوا.

(٦) ح: والمطلب.

(٧) ح: التكرارا في الثاني.

(٨) س: بدون «به».

(٩) ك، س: فعولتان.

(١٠) ح: الجمر.

* سورة الكهف، ٧٧ ك.

** الصحيح «بالألباب». والشعر لذي الرمّة. را: فهرس الأعلام، ص ٤٠١.

فانه يفعل بأبدانكم ما يفعل بأشجاركم». /وقد قيل: «اغتنموا برد الربيع، فانه يفعل بأبدانكم ما يفعل بأشجاركم»/[1]. ويقال: النار تحرق والسيف يقطع، والخبز يشبع والماء يروي. ومثل هذا كثير في العرف، والأصل في الاطلاق الحقيقة؛ فحمل هذا كله على المجاز بلا دليل، غير مقبول.

قلنا: نعم، لو كان بغير دليل. وهنا الدلائل متحقّقة؛ مثل تصريح أئمة العربية، بأن اسناد القطع الى السكين، والقتل الى السيف، والإرواء الى الماء وأمثال ذلك، من قبيل الاسناد المجازي، أي الاسناد الى غير الفاعل. ومثل اطباق جميع العقلاء على أن الأمور المذكورة آلات للأفعال المذكورة، مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل وفاعله. ومثل صحة نفي الفعل عن هذه الأمور، مثل: ما فَعَلَ القَطْعَ[2] (٣٣ ـ ب) السكين، بل فَعَلَه الشخص المستعمل للسكين. وكذا في غيره. وما[3] استدل به على أن الفعل عام في الارادي، وغيره من أن[4] أهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء فقط؛ ففساده بيِّنٌ، لأن الاحداث أيضا مما هو مختص عندهم بالارادي[5].

فان قيل: نحن وان لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة، فلا نعممه أيضا، بحيث يشمل صفة الآلات والشروط. فان معنى الفعل التأثير، والشروط ليس لها تأثير في المشروط.

قلنا: إن أردتم بالتأثير إيجاد الأثر بالاختيار، فمرحباً بالوفاق. وان أردتم به معنى آخر، يوجد[6] في بعض ما يحتاج اليه الشيء دون بعض، حتى تسمّوا الأول فاعلاً والثاني آلة أو شرطا، أو أي شيء شئتم؛ فهذا المعنى غير بيِّنٌ فبيِّنوه حتى نتكلّم فيه. فإنّا لا نجد فرحا بين حصول السخونة في جرم النار، وحصولها[7] في الماء المجاور لها بسببها. وأنتم تجعلون النار فاعلة للأولى دون الثانية. والفرق، بأن الأولى لا يمكن انفكاكها عنها دون الثانية، غير مجد، اذ أنتم لا تشترطون في الفاعل استلزامه بانفراده للمفعول، وتجوّزون استلزام بعض الشروط له.

---

(١) ن: ما ورد بين الخطين ساقط.

(٢) ن: قطع.

(٣) ح: وأما ما.

(٤) س، ك: بدون «أن».

(٥) ن: بدون «الارادي».

(٦) س: توجد.

(٧) ح، س: وبين حصولها.

فان قيل: نحن أيضا لا نفرق بينهما، ولا نقول ان النار فاعلة لسخونتها[١] الاّ بطريق المساهلة. بل نقول: فاعل كل الحوادث العنصرّية هو المبدأ الفيّاض.

قلنا: فننتقل[٢] نحن[٣] الى مطالبتكم[٤] بالفرق[٥] بين المبدأ[٦] الفياض على زعمكم، وبين النار. وأنه لِمَ قلتم ان الأول هو الفاعل دون الثانية؟ مع قربها واستلزامها لسخونتها دون المبدأ. وتوقف السخونة عليها أظهر من توقفهـا على المبدأ.

فان قيل: الفرق أن[٧] للمبدأ شعوراً بالسخونة دون النار.

<انتقاد صاحب المحاكمات:>

قلنا[٨] : فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه، وطوله وقصـره وأمثال ذلك. فانها محتاجة اليه وله شعور بها. وإلاّ [٩]، فما الفرق بينه وبين المبدأ؟ وما قال صاحب «المحاكمات»*، «ان معنى التأثير هو استتباع المؤثر له وتعلّقه به، (٣٤ ـ أ) بحيث لو انعدم المؤثر انعدم[١٠] ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر»، لا يغني من الحق شيئا، لأن هذا التعلق متحقق في جميع العلل، تامة كانت أو ناقصة، فاعليّة كانت أو غيرها. بل في الشروط والآلات أيضا، فان كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير، فقد بان الفساد. والاّ فان كان المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لترتب الأثر عليه، فهذا غير مشروط في الفاعل كما ذكرنا آنفا. وان كان غير ذلك، فلا / نسلّم عدمه[١١] في النار بالنسبة الى سخونة الماء.

فان قيل: انهم يثبتون الارادة لله تعالى، حيث نقل عنهم أنهم[١٢] يقولون: الله[١٣] تعالى فاعل مختار، بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل. وصدق الشرطية

---

(١) ن: بسخونتها.

(٢) ح: فننقل. س: فينقل.

(٣) س: بدون «نحن».

(٤) ن: مطالبكم.

(٥) س: ما الفرق.

(٦) س: بدون «المبدأ».

(٧) ن: بدون «ان».

(٨) ر: بدون «قلنا».

(٩) س: بدون «والاّ».

(١٠) س: انعدم التأثير. ن: انعدم الأثر.

(١١) ح: ينعدم.

(١٢) س: بدون «أنهم».

(١٣) س: ان الله.

* قطب الذين الرازي. را: فهرس الأعلام والفرق، ص ٤٠٣ .

لا يقتضي وجود مقدمها ولا عدمه. فمقدم الشرطية الأولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع، ومقدم الثانية[1] دائم[2] اللاوقوع. فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة. / ولذا يطلقون عليه اسم الصانع ايضا/[3]، مع أن الصانع من له الارادة بالاتفاق.

قلنا: هذا المنقول عنهم / كلام لا تحقيق/[4] له، لأن الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل. فان أريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الأولى، وعدم وقوع مقدم الثانية دوامها، مع صحة وقوع نقيضيهما[5]، فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم، بحيث لا يصح عدم وقوعه منه. وان أريد دوامها مع امتناع نقيضيهما[6]، فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار، بل مجرّد اللفظ.

وأيضاً، متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا، والعالم عندهم قديم. فليس[7] هذا المنقول عنهم الاّ تمويها وتلبيسا[8]. واطلاقهم الصانع عليه تعالى / ليس الاّ بطريق المجاز. ثم اسناد الخلق والصنع وأمثالها الى الله تعالى/[9] على زعمهم أيضا مجازي، من قبيل اسناد الفعل الى سببه. إذ هو تعالى عندهم (٣٤ - ب) ليس فاعلا للعالم كله، لا بالاختيار[10] ولا بغير اختيار، بل لجزء واحد منه. وأما بالنسبة الى سائر أجزائه الغير المتناهية، فهو سبب بعيد لا يصل اليها أثره.

<كيفية صدور العالم:>

فانظر كيف يعزلون مالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكوته، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. ولا يتبينّ هذا الاّ بذكر ما زعموا في كيفية وجود العالم. وهو أنه صدر عن المبدأ الأول الواجب الوجود بذاته، عقل. أي ممكن غير

---

(١) ح: الشرطية الثانية.
(٢) ن: بدون «دائم».
(٣) ح: / ولا يطلقون عليه أيضا اسم الصانع /.
(٤) ن: / لا تحقق /.
(٥) ح، س: نقيضهما.
(٦) ح، س: نقيضهما.
(٧) س: وليس.
(٨) ك، هامش: هذا ما ذكره المولى حسن جلبي في حاشية «المواقف».
(٩) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٠) ح: باختيار.

متحيّز ولا حال فيه، مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية. ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان، ونفس ناطقة، أي ممكن غير متحيز ولا حال فيه، محتاج[١] في فاعليته الى الآلة الجسمانية. وجسم تتصرف[٢] فيه تلك النفس، وهو[٣] جرم الفلك التاسع، أعني الفلك الأعلى. وصدر[٤] من هذا العقل عقل ثالث ونفس ثانية، وجسم أخر هو[٥] جرم الفلك الثامن، وهو فلك الثوابت. وصدر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة، وجسم آخر هو[٦] جرم الفلك السابع، وهو فلك أعلى السيارات، أعني زحل[٧].

وهكذا، حتى انتهى الأمر الى عقل تاسع، فصدر منه عقل عاشر ونفس تاسعة، وجسم[٨] هو جرم الفلك الأول، وهو فلك أسفل السيارات، أعني القمر[٩]. ويسمى هذا العقل العقل الفعّال، والمبدأ الفياض، لتحريكاتها الارادية[١٠]لجرم هذا الفلك الى غير النهاية، ولفياضان[١١]صور العنصريات ونفوسها وبعض أعراضها عليها[١٢]منه، بواسطة استعدادات تحصل لها بسبب الحركات الفلكية، وما يتبعها من الأوضاع المخصوصة.

ومبنى ذلك، زعمهم أن المبدأ الأول واحد من جميع الجهات. والواحد لا يجوز ان يصدر عنه المتعدد، الاّ بتعدّد جهات، من أجزاء أو[١٣]صفات ـ ولو اعتبارية ـ، أو آلات أو قوابل. فلا يصدر عن المبدأ الأول الاّ معلول واحد، وهو العقل الأول. وأنه عاقل مبدأه[١٤]ونفسه، وممكن وجوده. فله اعتبارات وجهات ثلاث، بعضها أشرف من بعض.

والأليق (٣٥ ـ أ) أن يصدر من الأشرف الأشرف، فصدر عنه بجهة عقله[١٥] مبدأه عقل ثان، وبجهة عقله[١٦] نفسه نفس، وبجهة امكانه جسم. وهكذا

---

(١) س: فيحتاج.
(٢) ح، س: يتصرف.
(٣) س: وهي.
(٤) ح، ن: فصدر.
(٥) ح، ن: وهو.
(٦) ح: وهو.
(٧) ح: فلك زحل.
(٨) ن: وجرم.
(٩) ح: فلك القمر.
(١٠) س: الارادة.
(١١) ح: ليقصان.
(١٢) ن: عليه.
(١٣) ح: و.
(١٤) ح، ن: مبدئه.
(١٥) (١٦) ح: تعقله.

العقول والنفوس والأجسام الأخر المذكورة.

واعلم أن كلامهم في هذا المقام مضطرب، وهكذا يكون كل ما ليس مستندا الى أصل موثوق به. فتارة يجعلون العقل الأول ذا جهات ثلاث، لكن بعضهم يثبتون الجهات الثلاث بما ذكرناه. وبعضهم يقولون: هي وجوده، ووجوب وجوده، وامكانه. ويسندون صدور العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب. وتارة يجعلون العقل الأول ذا جهتين[1]، والصادر عنه اثنين. لكن منهم من يقول: الجهتان وجوده وامكانه. فمن جهة وجوده صدر عنه عقل، ومن جهة امكانه فلك. ومنهم من يقول: هما تعقّله وجوده[2] وتعقّله امكانه، والصادر كما ذكر، وهكذا كل العقول الاّ العقل العاشر. وتارة يجعلونه ذا جهات أربع: امكانه، ووجوده[3]، ووجوبه بالغير، وتعقّله لذلك الغير.

ولا يخفى على الناظر خبطهم في كل ذلك. ثم انهم لم يذكروا في بيان أن المبدأ الأول واحد من جميع الجهات، بالمعنى الذي ذكروه، شيئا يعتّد به. وما استدلوا به[4] على أن ليس لله تعالى صفات زائدة على ذاته[5]، مع عدم تمامه كما ستقف عليه، لا يعطي الوحدة بهذا المعنى.

<الواحد لا يصدر عنه الاّ الواحد:>

وأما قولهم: الواحد لا يصدر عنه الاّ الواحد، فاستدلّوا عليه بوجوه نذكر هنا ما هو عمدتها، ليتبينّ لك أنهم على أي شيء يبنون مثل هذا المطلب[6] الجليل. وذلك وجهان:

<الوجه الأول = المصدرية:>

الأول، أنه لو صدر عن[7] الواحد الحقيقي شيئان، لكان مصدرا لكل منهما.

---

(١) ح: جهة.
(٢) ن: ووجوده.
(٣) س: وجود.
(٤) ح: بدون «به»
(٥) ن: ذاته تعالى.
(٦) ح: المطلوب.
(٧) س: من.

ومصدريته لهذا غير مصدريته لذاك[١]، لأنه[٢] يعقل كل منهما بدون تعقّل الآخر[٣]. فلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا[٤] خلف؛ مع أن المصدريتين، ان كانت[٥] كل منهما عين ذاته، لزم أن يكون له (٣٥ ـ ب) حقيقتان متغايرتان[٦]، وأن يكون الواحد اثنين، وهما محالان.

وان كانت[٧] كل منهما داخلة فيه لزم التركيب، فلا يكون واحدا من جميع الجهات. وان كانت كل منهما خارجة عنه، لزم أن يكون مصدرا لكل من المصدريتين، فننقل[٨] الكلام الى مصدريتي المصدريتين، حتى يلزم أحد المحالين المذكورين اللذين[٩] هما تاليا[١٠] الشرطيتين، أو[١١] التسلسل /فقط، أو مع التسلسل/[١٢]. / وان كانت إحداهما داخلة والأخرى خارجة، لزم التركيب. وان كانت احداهما عينا، فالأخرى إن كانت داخلة لزم التركيب، وان كانت خارجة لزم أحد الأمور الثلاثة/[١٣]. وأما اذا كان الصادر واحداً، فمصدريته عين الفاعل، فلا يلزم شيء من المحالات.

<الاعتراض على الوجه الأول:>

والاعتراض عليه أن المصدرية أمر اضافي اعتباري، لا تحقق لها في الخارج.

---

(١) س: لذلك.

(٢) ح، ن: وأنه.

(٣) س، ك: الأخرى.

(٤) ح: هذا.

(٥) ح، ن: كان.

(٦) ح: متغائرتان.

(٧) ح: كان.

(٨) س: فينقل.

(٩) ح، ن: الذين.

(١٠) ن: ثالثا..

(١١) ن: و.

(١٢) ح، س: ما بين الخطين ساقط.

(١٣) ما ورد بين الخطين المنحنيين جاء في ح و س هكذا: وان كانت احداهما عينا، فالأخرى ان كانت داخلة لزم التركيب، وان كانت خارجة لزم أحد الأمور الثلاثة. وان كانت احداهما داخلة والأخرى خارجة، لزم حينئذ[١٤] التركيب مع أحد المحالين الآخرين.

فلا ينافي تعددها /الوحدة الحقيقيّة/[1]. وحينئذٍ نختار[2] أنهما خارجتان، وليس لهما[3] من فاعل ومصدريّة، حتى ننقل الكلام الى مصدريتهما، فلا يلزم شيء من المحالات.

فان قيل: الخلف لازم، لأن تعدّد[4] المصدرية، ولو كانت أمرا[5] اعتباريا، ينافي الوحدة الحقيقيّة المفسّرة بعدم تعدد الجهات، ولو اعتباريّة كما ذكرنا[6].

قلنا: المنافي لتلك الوحدة تعدّد الصفات الاعتبارية، الغير الاضافية ولا السلبيّة. وهي المرادة[7] بالاعتباريات المنفيّة في تفسير الوحدة، والاّ لا يوجد واحد حقيقي أصلا. اذ المبدأ[8] الأول متصف بتقدمه بالذات على العالم، ومعيّته بالزمان له عندهم، وبتقدمه عليه مطلقا عندنا. والتقدّم والمعيّة وصفان اضافيان اعتباريّان. وكذا هو متصف بأنه ليس بجسم، ولا جوهر ولا عرض، الى غير ذلك.

فان قيل: الاضافات والسلوب لا تعرض للواحد الحقيقي اذ هي أمور عقلية لا تحقّق لها الاّ في العقل. ولا يمكن تعقّلها الاّ بعد تعقّل مضاف ومضاف اليه، (٣٦ ـ أ) ومسلوب ومسلوب عنه. ولا يكفي في تعقّلها تعقّل أحد المضافين[9]، وتعقل المسلوب عنه. فلا يكون الواحد الحقيقي، من حيث هو واحد حقيقي، مضافا الى أشياء أو مسلوبا عنه أشياء، بل باعتبارات و[10] جهات متعدّدة. بخلاف المصدّرية، فانه ليس المراد منها معناها الظاهر الاضافي، حتى يمتنع حصولها للواحد الحقيقي، بل كونه بحيث يصح أن تعرض له هذه الاضافة. ولا شك أن هذه الحيثيّة حاصلة له في ذاته قبل أن يتعقّله[11] عاقل، فضلا[12] عن[13] أن يتعقّل معه شيئا آخر.

قلنا[14]: الاضافات والسلوب أيضا حاصلة[15] له بحسب ذاته، سواء تعقّله

(١) س: الواحد الحقيقي.
(٢) س: يختار.
(٣) ح، س: لهما صدور.
(٤) ح: بدون «تعدد».
(٥) س: أمراً إضافيا.
(٦) ح، س: ذكر.
(٧) ن: المراد.
(٨) ح: المبدؤ.
(٩) ن: المتضايفين.
(١٠) ن: أو.
(١١) ك: يتعلّقه.
(١٢) ك: بدون «فضلا».
(١٣) س: بدون «عن».
(١٤) ن: بدون «قلنا».
(١٥) ن: بدون «حاصلة».

عـاقـل أو لا. والاّ، لم يصـدق حكم العقـل عليـه بتلك الاضـافـات والسلوب، وللزم[1] ارتفـاع النقيضين عنـه، ولا شك في بـطلانـه. ولـو سلّم، فليكن المـراد من الاضـافـات والسلوب أيضـا، كـونـه بحيث يصـح أن تعـرض لـه هـذه الاضـافـات والسلوب، كما ذكرتم في المصدرّية.

فان قيل: لا يصح هذا في الاضـافات والسلوب، لأنـه يلزم منه اتصـاف المبدأ بصفات حقيقيّة، وهو باطل عندنا[2].

قلنـا: لا شبهة لعـاقل أنـه في حد ذاتـه، مـع قـطع النـظر عن تعقـل عـاقـل، بحيث يصـح أن يحكم عليـه بهـذه الاضـافـات والسلوب. فـان لـزم منه اتصـافـه بالصفات الحقيقيّة، فهذا برهان على بطلان ما عندكم.

فان قيل: يجب أن يكون للفاعـل مع أثـره، قبل ايجـاده له، خصـوصية ليست له مع غيره. والاّ، لم يكن ايجاده لـه أولى من ايجاد غيـره، وهو ظـاهر. فـان كان أثـر الواحد واحداً، يجوز أن تكـون تلك الخصوصيـة بحسب ذات الفاعـل. وأما إن كـان متعـددا، فيلزم أن لا يكـون[3] لـه مـع شيء منهـما تلك[4] الخصـوصيـة، لأن خصوصيته مع هذا غـير خصوصيتـه مع الآخـر ضرورة. ولا يجـوز أن تكون[5] /كلتـا الخصـوصيتين/[6] بحسب (٣٦ ـ ب) ذات الفـاعـل؛ لأن الـذات الـواحـدة /بجميـع الجهات/[7] لا يتصوّر [8] بحسبهاها خصوصيتان متغـايرتـان. ولا بحسب غيره، والاّ لم يكن واحدا حقيقيا. ومرادنا بالمصدرية هذه الخصوصيّة.

قلنا: ان أردتم بالغير، في قولكم «يجب للفـاعل مـع أثره خصـوصية ليست لـه مـع غيره»، مـا ليس أثره مـطلقا، أو بـالخصوصيـة خصوصيّة[9] جزئيـة معينة، فهـو مسلّم، لكن لا يفيـد مـطلوبكم. وان اردتم بـالغير غـير هـذا الأثـر الجـزئي، وبـالخصوصيـة مـطلق الخصـوصية، التي تـرتب[10] عليهـا صحـة صـدور الأثـر عن الفـاعل، فـلا نسلّم امتناع أن يكـون للواحد بحسب ذاتـه خصـوصيـة مـع شيئين،

(١) ح: للزوم.
(٢) ن: عندكم.
(٣) ح: تكون.
(٤) ن: بدون «تلك».
(٥) س: يكون.
(٦) ح: تلك الخصوصيتان.
(٧) س: ساقطة.
(٨) ح، ن: تتصوّر.
(٩) ح: بدون «خصوصية».
(١٠) ح: يترتب.

يصدر عنه بسببها مجموعهما دون ما سواهما، ولا بدّ* لهذا من دليل، اذ دعوى البداهة فيه[1] غير مسموعة. ولو سلّم، فلِمَ لا يجوز أن يكون[2] له بحسب ذاته مع أحدهما خصوصية، وبحسب أمر سلبي أو اعتباري خصوصية مع الآخر؟.

فان قيل: لأنه لا يجوز أن يكون لما ليس له وجود في الخارج، دخل في مبدئيته[3] وجود الأثر.

قلنا: ما ليس له وجود لا يجوز أن يكون فاعلا للوجود. وأما أن يكون له دخل في فاعلية الفاعل، بأن يكون شرطا لها، فلا امتناع فيه. فان وجود الأثر، كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع. ألا ترى أن الخصوصية التي قلتم ان وجود الأثر موقوف عليها، أمر[4] اعتباري قطعا، ليس لها تحقق في الخارج؟ وانما المتحقق فيه ما له[5] تلك الخصوصية. وأليس** من شيعتكم من يجعل امكان المعلول الأول لذاته، ووجوب وجوده بالغير، جهة صدور فلك ونفس منه؟ والامكان[6] والوجوب لا تحقق لهما في الخارج، بل هما اعتباريان عقليان.

ولو سلّم، فلم لا يجوز أن يكون[7] للفاعل بحسب ذاته مع أحدهما خصوصية[8]، وباعتبار صدور هذا عنه وبالنظر اليه مع الآخر خصوصية أخرى؟ فلا يكون[9] للواحد من جهة واحدة، (٣٧ - أ) ولا باعتبار أمر غير متحقق مع شيئين، خصوصية[10]. بل مع أحدهما بحسب ذاته فقط، ومع الآخر باعتبار موجود[11] آخر معها. فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى بالحقيقة. لا كما قالوا: ان الصادر منه عقل[12] فقط، وسائر الموجودات صادرة عن غيره.

وقد قال بعضهم في دفع هذا: ان الكل متفقون على[13] صدور الكل منه

---

(١) ح: بدون «فيه».
(٢) ح، ن: تكون.
(٣) س، ك: مبدأيته.
(٤) ح: بأمر.
(٥) ن: ما له وجود.
(٦) س: كالامكان.
(٧) ح: تكون.
(٨) ح: بدون «و».
(٩) ح: تكون.
(١٠) ن: بدون «خصوصية».
(١١) س: موجودا.
(١٢) ن: بدون «عقل».
(١٣) ح، ن: على أن.
* في الأصل «لا بدّ
** الأفضل، أو ليس.

جل جلاله، وان الوجود معلول له على الاطلاق. فان تساهلوا في تعاليمهم[١]، واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه[٢] الى العلل الاتفاقية[٣] والعرضية[٤]، والى الشروط وغير ذلك؛ لم يكن ذلك منافيا لما أسسوه[٥] وبنوا عليه مسائلهم.

وفيه نظر؛

لأن اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر، المسمى عندهم بالمبدأ الفيّاض - بواسطة الاستعدادات الحاصلة للمواد[٦]، بسبب الحركات الفلكيّة وما يتبعها من الأوضاع، واتصالات الكواكب وغير ذلك، أشهر من أن يخفى. فلو كان عندهم أن الكل صادرة من المبدأ الأول، فأي شيء اقتضى توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث؟ مع أن المبدأ الأول، بعد تمام /استعداد القابل للوجود بسبب/[٧] تلك الحركات، كاف في ايجاده.

وأيضاً، أنهم اذا اعترفوا بجواز صدور شيئين من الواحد، أحدهما بحسب ذاته والآخر باعتبار صدور الأول عنه، صار قولهم الواحد لا يصدر عنه الّا الواحد، والتكلفات التي ارتكبوها في اثباته، والنزاع فيه، كلها ضائعا محضا من غير[٨] ترتّب ثمرةٍ معتدٍ بها عليه. اذ في كل موضع يريدون أن يثبتوا مطلوبا، بأنه يلزم من انتفائه صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي، وكثيرا ما يفعلون[٩] هذا. يتأتى[١٠] حينئذٍ لخصومهم أن يلزموهم بأنه لا استحالة فيه، اذ صدور أحدهما بحسب ذاته، والآخر باعتبار صدور الأول[١١]. (٣٧ ـ ب) والظاهر أن قولهم بصدور الكل منه تعالى، أولى وأقرب بالحمل[١٢] على المساهلة والتجوّز، من قولهم بصدور البعض عن غيره.

<الوجه الثاني:>

الثاني من وجهي الاستدلال على أن الواحد لا يصدر عنه الّا الواحد، يقرّر[١٣] بطريقين:

---

(١) ح: مقالتهم.

(٢) ح: يسندون.

(٣) س: الاضافية.

(٤) ن: الفرضية.

(٥) س: أسسوا.

(٦) ن: للموجودات.

(٧) ح: الاستعدادات القابلة للوجود بسبب. =

= س: الاستعداد القابل للموجود ليست.

(٨) بدون «غير».

(٩) س. يقفلون.

(١٠) ح: ويتأتى.

(١١) س: الأول عنه

(١٢) س: بالجمل.

(١٣) ح: تقريره.

ـ الأول، أنه لو صدر عنه «آ» و«ب»، لكان مصدرا لـ «آ» ولما ليس «آ». اذ «ب» ليس «آ». وكذا[1] كان مصدرا لـ «ب» ولما ليس «ب»، اذ «آ» ليس «ب» وأنه تناقض. وفساد هذا ظاهر، اذ من البينّ أنّ نقيض صدور «آ»، هو لا صدور «آ»، /لا صدور لا «آ»/[2]. كأن يقال: صدر من النار التسخين، واللاتسخين الذي هو التجفيف. فانه ليس فيه تناقض ولا تناف[3]. وانما التناقض اذا قيل: صدر منها التسخين ولم يصدر منها التسخين.

ـ الثاني، أن[4] يقال: لو صدر عن الواحد «آ» و«ب» من جهة واحدة، صدق قولنا: صدر عنه «آ» ولم يصدر عنه «آ» من الجهة الواحدة، وأنه محال. أما صدق الأول فظاهر؛ وأما صدق الثاني /فلأنه لما صدر/[5] عنه الباء الذي هو غير «آ» من تلك الجهة، صدق أنه لم[6] يصدر عنه «آ» من تلك الجهة، فصدق[7] أنه صدر عنه «آ» ولم يصدر عنه «آ» من جهة واحدة وهما متناقضان.

وهذا التقرير هو الذي اختاره الرئيس أبو علي، وكتبه الى تلميذه بهمنيار*، حين طلب منه[8] البرهان على هذا المطلوب.

<الاعتراض على التقرير:>

والاعتراض عليه، أن الشرطية، أعني قوله: «لما صدر عنه الباء» الى آخره، كاذبة. فان اللازم من صدور الباء عنه[9] من تلك الجهة، ليس أنه لم يصدر عنه «آ» من تلك الجهة. بل أنه صدر عنه ما ليس «آ» من تلك الجهة، وهذا ليس

---

(١) ح: وكذا اذا.
(٢) ك: لا لاصدور «آ».
(٣) ح: وتناف.
(٤) ح: بدون «أن».
(٥) ن: فلأن ما صدر.
(٦) ح: لم.
(٧) ح: وصدق.
(٨) ن: بدون «منه».
(٩) ن: بدون «عنه».
= * : بهمنيار بن المرزبان. را: فهرس الأعلام والفرق، ص ٣٩٥

نقيضا لقولنا: صدر عنه «آ» من تلك الجهة، ولا مسلّم[1] الاستلزام لفساد آخر. ولو سلّم لزوم الأول، فلا نسلّم التناقض[2]. فان القضيتين[3] مطلقتان، والمطلقتان لا تتناقضان[4] كما عرف في المنطق، فان قيّدت احداهما بالدوام[5] منع صدقها[6].

<قولا شارحي الاشارات؛ الرازي والطوسي:>

قال الامام الرازي: العجب ممن يفني عمره في تعلّم الآلة العاصمة وتعليمها، ثم اذا جاء الى هذا (٣٨ ـ أ) المطلب[7] الأشرف أعرض عن استعمالها، حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان.

قال شارح الاشارات[8]: كان[9] هذا الحكم، يعني أن[10] الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلاّ شيئا واحدا، قريبا من الوضوح. وانما كثرت مدافعة الناس اياه، لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقيّة. وعلى ما ذكره، فالغرض مما يورد في صورة الاستدلال التنبيه، لا حقيقة الاستدلال. فلا يفيد ما يورد عليه من الاعتراضات.

ونحن نقول: اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الألفاظ المعبّر بها عنه، فلا نزاع في قربه من الوضوح، بل في كونه في غاية الوضوح[11]؛ لأنه اذا اعتبرت

---

(١) س، ن: نسلّم.

(٢) ك، هامش = أقول: بعد تسليم لزوم الأول، لا وجه لمنع التناقض. فانه اذا صدق أنه لم يصدر عنه «آ» من تلك الجهة، صدق أنه لم يصدر عنه «آ» دائما. اذ لا جهة غيرها في المبدأ، فاذا لم يصدر من تلك الجهة لم يصدر أصلا، والكلام محل تأمل بعد. (سعدي). نقل من خطه رحمه الله.

(٣) ح، ن: النقيضين.

(٤) س: يتناقضان.

(٥) ح: باللزوم.

(٦) ك، هامش = لا يقال: يجوز ان يصدر «آ» و «ب» من جهة واحدة في زمانين، لأنه يلزم تخلف المعلول عن علته التامة. فتأمل. (سعدي).

(٧)ح: المطلوب.

(٨) ن، هامش: خواجة نصير الدين الطوسي.

(٩) س: بدون «كان».

(١٠) س: بدون «ان».

* سعدي -نلبي. را: فهرس الأعلام والفرق، ص ٣٩٧.

(١١) ك، هامش = فان قيل: كيف يمكن اعتبار انتفاء تعدد القوابل والمهيئات، أزلية غير محمولة؟ قلنا: =

الوحدة المجّردة، التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه، ولو تعدّد القوابل، لم يتصوّر صدور المتعدد. وكيف يتصوّر صدور غير القابل من الفاعل[٢]؟ لكن يكون هذا حكما لغواً، من غير فائدة أصلا، اذ لا يصدق /الواحد بهذا المعنى/[٣] على شيء من الأشياء، لا في الخارج ولا في العقل، الاّ بطريق الفرض كسائر الكيات الفرضية.

فأية فائدة في معرفة حكمه[٤]: «وانما كثرة[٥] مدافعة الناس» في أن الواحد الحقيقي ـ الذي هو الله تعالى، على ما هو عليه في نفس الأمر، من أحواله بعد التنزل، وتسليم كونه موجبا بالذات، وأن ليس له صفات موجودة ـ هل يجوز أن يصدر عنه متعدّد أم لا؟

فنحن نقول نعم، للجهات التي بيّناها، ولأن له ذاتا ووجودا ووجوب وجود. فكيف صار هذا في المعلول الأول جهات تعدد الفاعلية، ولم يصر هنا؟.

فان قيل: وجود المبدأ الأول عين ذاته، وكذا وجوبه، دون وجود المعلول الأول ووجوبه، فحصلت الجهات هنا ولم تحصل[٦] ثمة.

قلنا: مرادنا الوجود العام المشترك، ولا نزاع لهم في أنه زائد في كل الموجودات، ولا في أن الوجوب أمر اعتباري، لا يصلح أن يكون (٣٨ ـ ب) عين ذات الواجب[٧]. وانما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه. ثم[٨] لا يخفى أن قولهم أن الأليق أن يصدر الأشرف من[٩] الأشرف، كلام خطابي لا يليق بأن يورد لاثبات المطالب العلمية.

المهيئات قوابل ذهنيّة، ولا ذهن قبل صدور العقل. لكنه يشكل بالعقل الأول، فان مهيته قابل ذهني أيضا، فتأمل. (سعدي جلبي).

(١) ح، س: بعدد.

(٢) ك، هامش: بل لم يتصور صدور شيء أصلا، اذ لا قابل قبل صدور العقل كما لا يخفى (سعدي).

(٣) ح: هذا المعنى.

(٤) ح: حكمة.

(٥) ح: كثرت.

(٦) س: يحصل.(٧) ك: المشترك ولا نزاع الواجب.

(٨) ح: بدون «ثم».

(٩) س: عن.

والعجب من ذلك الشارح، الذي يدعي أن أكثر الفضلاء تحيروا[1] في هذه المسألة، لعدم تعمقهم في الأسرار الحكمية؛ وهو تعمّق فيها وتخلّص، وخلص عن ورطة هذه الحيرة، أنه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان، فقال: «اذا استند مسببان، أحدهما أتمّ وجودا من الآخر، الى سببين كذلك، وكان المسبب الأتمّ أتمّ وجودا من السبب الأنقص، وجب استناده الى السبب الأتمّ. لأن المعلول لا يمكن أن يكون أتمّ وجودا من علته. وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة».

هذا كلامه، بعد أن اعترف أن قولهم[2] «الأشرف يتبع الأشرف» مقدمة خطابية. وتعجّب من أبي علي حيث استعملها في هذا المطلب[3]. وفيه /مع اشتماله على الاستدلال الظاهر/[4] نظر. لأنه ان أراد بالسببين الأتم والأنقص، ذاتي السببين الموجودين، فليس هناك سببان موجدان متغايران[5] بالذات، حتى يكون أحدهما أتم، والآخر أنقص وجودا. بل الموجد[6] هو العقل الأول كما هو المشهور[7] عنهم، والمبدأ الأول بواسطته كما ادعاه هو. وان أراد بهما ماله دخل في السببية في الجملة، فلا نسلّم امتناع ان يكون المعلول أتم وجودا من العلة بهذا المعنى. فان القول بأن كل[8] ماله معدات فهو أنقص وجودا من معداته، بعيد. كيف، والأسباب هنا مثل الامكان والوجوب، ولا وجود لهما أصلا.

فان قيل: المراد أن السبب الموجد، بالنظر الى بعض ما له في السببية، أتمّ وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها.

قلنا: هذا اعتبار[9] وهميّ محض، فانه لا معنى لقول من يقول: ان وجود العقل الأول بالنظر الى وجوبه بالغير، أتمّ من[10] وجوده بالنظر الى امكانه. فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا[11] في التمام والنقصان. فكيف اذا قيل: وجود المبدأ الأول بالنظر الى /وجوب العقل الأول به[12]، أتمّ من وجوده بالنظر الى/[13] (٣٩ - أ)

(١) ح: انما تحيروا.
(٢) ح: أقولهم.
(٣) ح: المطلوب.
(٤) ك: ما بين الخطين ساقط.
(٥) ح: متغائران.
(٦) س: الموجود.
(٧) ح: منقول.
(٨) ن: بدون «كل».
(٩) س: اعتباري.
(١٠) ك: بدون «من».
(١١) ح: بهذا المعنى.
(١٢) س: بدون «به».
(١٣) ك: ما ورد بين الخطين ساقط.

امكان العقل الأول في ذاته. فان اللازم مما اختاره، من أن موجد جميع الممكنات ليس الآ[1] المبدأ الأول، هو هذا. وهذا قول لا يرضى عاقل أن يتفوّه[2] به ولا بما يستلزمه.

ولعمري، ان كلامهم في هذا المطلب[3] الجليل، مما اذا نظر المتأمل الى أية جهة منه، يتبين له وجوه من الفساد. ولهذا، من كان دأبه الذب عنهم، وكان يجهد في ذلك كل الجهد، اعترف هنا بورود كثير مما أوردنا[4] عليهم. ولئن قطع الطالب للحق، النظر عن جميع ما قررناه، وغيره مما تركناه؛ ونظر بعين الانصاف، في أنهم حصروا جهات تعدد المعلول الأول في ثلاث ـ مع أن له ذاتا وامكانا، ووجوبا بالغير ووجودا منه، وتعقلا لذاته وتعقلا لفاعله، وتعقلات[5] لمعلولاته، الى غير ذلك. ثم كيف صدر عما هو أقرب الى الوحدة الحقيقية، وهو العقل الثاني، أشياء كثيرة جدا، وهي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة، وما رصد منها ألف /ومائتان ونيّف/[6]. وما صدر /عما بعده/[7] الى العقل العاشر، مع بعده[8] عن[9] تلك الوحدة، مثل ذلك، بل عشر عشيرة[10]. وكذا صدر عن العقل الثالث والرابع والخامس، أجرام أكثر مما صدر عن العقل السادس. فان أفلاك العلويات، أي زحل والمشترى والمريخ، الصادرة عن العقول الثلاثة على زعمهم، أكثر بجزء واحد من فلك الشمس الصادر عن العقل السادس، لأن كلا منها مشتمل على تدوير دون فلك الشمس. وكذا أجزاء فلك عطارد، زائدة على أجزاء فلك القمر بواحد، وأمثال ذلك من أحوال العلويات والسفليات ـ لكفاه في أن يتضح له أن ما أوردوه[11] في هذا المقام من الخيالات، مما لو بني عليها أهون المطالب لكان أوهن من نسج العناكب. فكيف بأهول[12] الأمور وأعظمها، وهو بناء السماوات (٣٩ ـ ب) والأرضين، وكيفية وجودها عليها؟ ولو[13] اشتغلنا[14] بدفع ما

(١) ن: بدون الآ.
(٢) س: يتفق.
(٣) ح: المطلوب.
(٤) ح، ن: يورد.
(٥) ح: وتعقلا.
(٦) ح: ومئتان وهذا خلف.
(٧) س: عنها بعده. ن: ساقطة.
(٨) ح: مع ما بعده.
(٩) ح: من.
(١٠) ن: عشير.
(١١) س: أورده.
(١٢) ن: بأحوال.
(١٣) ح، س: ولئن.
(١٤) س: شغلنا.

تكلّف به بعضهم، في التقصي عن الاشكالات الموردة عليهم، لطال الكلام وتشتّت[1] المرام. والحق أن التصدي للاطلاع على كنه كيفيّة ايجاد الله تعالى للعالم، خوض في لجة غامرة لا يبدو ساحلها، ولا ينجو داخلها، لا سيما بمجرد نظر العقل. فعلى العاقل أن لا يتجاوز ما[2] تحقق من متين[3] النقل، أو تيقّن من براهين العقل. والله الهادي، واليه النهايات ومنه المبادي.

* * *

(١) ح: لتشتت.
(٢) س: مما.
(٣) س: متن.

المبحث الرابع[١]

إثبات الصانع للعالم

اعلم أن المليين لما قالوا بحدوث العالم، لزم لزوما بيّنا احتياجه الى صانع[٢]، لا يكون في وجوده محتاجا الى غيره، دفعا للتسلسل. اذ احتياج كل حادث الى موجد يوجده لا يخفى على عاقل. بل قيل: هو معلوم للحيوانات العجم أيضاً.

والدهرية يقولون بقدم العالم، وباستغنائه عن الصانع. وهذا وان كان باطلا، ولكن لا يلزمهم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم العالم، مع احتياجه الى الصانع الموجد، الواجب الوجود لذاته. مستدلين عليه بأن العالم ممكن بالاتفاق، ومعنى الامكان، استواء طرفي[٣] الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن. وترجح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، محال بديهة[٤]. فوجود العالم محتاج الى مرجح له، وذلك المرجح لا يجوز أن يكون ممكنا غير منتهٍ الى واجب، والاّ يلزم التسلسل؛ ولا ممتنعا، وهو ظاهر، فثبت أنه واجب الوجود، وهو المطلوب.

والاعتراض عليهم، أن احتياج الممكن ولو كان قديما فرضا، الى ما يترجح به أحد طرفيه، مما لا شبهة فيه[٥]. لكن الكلام في الفاعل المفيد لوجوده مثلا، وفعل الوجود وافادته، يقتضي البتة* وقتا يكون الوجود قبله غير حاصل. ولا يتصور هذا في القديم[٦].

فان قيل: نحن نتجوّز كما مرّ[٧] في اطلاق الفاعل والصانع، ومرادنا بهما

---

(١) ن: بياض.
(٢) ن: الصانع.
(٣) ح: ما في. ن: الطرفين في.
(٤) ح: بداهة.
(٥) ك: بدون «فيه».
(٦) ن: في مقام القديم.
(٧) ح، ن: بدون «مرّ».
* :استعمالها على هذا النحو غير مألوف.

علّة[1] لا يمكن وجود العالم بدون وجودها.

(٤٠ ـ أ) قلنا: يلزمكم جواز عدم انتهائها الى علّة واجبة الوجود لذاتها، لأن تجويزكم لوجود حوادث[2] متعاقبة الى غير النهاية، مستلزم لجواز عدم انتهائها الى الواجب، مع كون كل منها علّة لآخر منها الى الحادث اليومي. فانّ ترتّب أجزاء الزمان وما فيها، كترتّب أفراد العليّة. فاذا جاز أن لا تنتهي أجزاء الزمان وما فيها، الى جزء لا جزء قبله، والى شيء لا شيء قبله بالزمان؛ فليجز عدم انتهاء أفراد العليّة الى عليّة لا عليّة قبلها. فان الدلائل الدالّة على استحالة وجود أمور[3] غير متناهية، إن تّمت دلّت على استحالته مطلقا، سواء كانت تلك الأمور مجتمعة في الوجود أو لا، وسواء كانت مرتّبة[4] أو لا، كما بيّنا في أوائل الكتاب. وان لم يتمّ، لم يثبت عدم جواز شيء من الصور الثلاث. فاذا لم يجعلوا تلك الدلائل مثبتة[5] لعدم جواز صورتين من الصور الثلاث، فلا يثبت بها[6] عدم جواز الأخرى أيضا[7].

<استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية:>

فان قيل: لنا دليل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية، دون تسلسل ما سواها؛ بل على أصل المدّعى، أعني ثبوت علة للعالم[8] واجبة بذاتها. تقريره، أن موجودات العالم، لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية، لحصلت سلسلة من ممكنات غير متناهية، وهو يستلزم[9] المحال.

والملازمة الأولى بيّنة، إذ المفروض عدم تناهي العليّة بين تلك الموجودات. /فلو كان/[10] منها ما هو غير[11] محتاج الى العلّة، لتناهت العليّة، هذا خلف. والمحتاج الى العلة ممكن قطعا.

---

(١) ح: عليّة.
(٢) ح: وجودات.
(٣) س: أمر.
(٤) ن: مترتبة.
(٥) ن: مبيّنة.
(٦) ح: لها.
(٧) س: بدون «أيضا».
(٨) س: العالم.
(٩) س: تستلزم.
(١٠) ن: ساقطة.
(١١) ح: بدون «غير».

وأما الملازمة الثانية، فلأن مجموع تلك السلسلة ممكنة، اذ هي محتاجه الى أجزائها. والمحتاج الى شيء، أي شيء كان، ممكن. سيما إذا كان المحتاج اليه ممكنا، بل ممكنات غير متناهية وموجودة، لأن[1] جميع أجزائها موجودة، اذ هي ليست الّا عللا ومعلولات، ويجب اجتماع العلة والمعلول في الوجود.

وعدم المركب لا يعقل الّا بعدم[2] جزء من أجزائه. فلها[3] علة موجدة مستقلّة، بمعنى أنه لا يكون لها شريك في ذلك الايجاد خارج عنها أصلا، اذ لا بدّ لكل ممكن في وجوده منها. فعلّتها:

أ ـ اما نفسها، وهو ضروري البطلان، وينبّه عليه (٤٠ ـ ب) بأن العلة الموجدة للشيء، يجب ان تكون[4] متقدمة بالذات عليه؛ ولا يتصوّر تقدم الشيء على نفسه.

ب ـ واما جزؤها[5].

فاما كل جزء، وهو باطل لأنه لا شيء من الأجزاء كافيا في وجود السلسلة، فضلا عن كل جزء. وأيضا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص، أعني مجموع السلسلة وكل جزء منها. أما الأول فظاهر. وأما الثاني، فلأن الموجد المستقل للمركب، /الذي كل جزء منه/[6] ممكن، لا بدّ أن يكون موجدا لكل جزء منه. اذ لو كان لشيء من أجزائه موجد آخر، لاحتاج المركب اليه أيضاً. فلا يكون المفروض موجدا مستقلا /موجدا مستقلا/[7]، فيتوارد كل الأجزاء بالعليّة على كل جزء منها. وأيضا، يلزم أن يكون كل منها علّة لنفسه ولعلله، لما بيّنا. ولا يخفى استحالته.

واما جزء واحد بعينه، وهو أيضا باطل للزوم ما ذكرنا في القسم السابق. ولأن علته أولى بكونها علة المجموع، لأن ايجادها[8] لأجزاء المجموع أكثر.

ج ـ واما خارجة عنها، وهذا أيضاً باطل، /لأنها لا تخلو/[9]، اما أن توجد[10]

(١) ح: لا أن.
(٢) ن: بعد.
(٣) س: فلهذا.
(٤) س: يكون.
(٥) ح، ك: جزءها.
(٦) ح: وردت هكذا: / الذي هو كل جزء من /.
(٧) ح: ساقطة.
(٨) ح: اتحادها.
(٩) ح: لأنه لا يخلو.
(١٠) ح: يوجد.

جزءاً[1] من أجزاء السلسلة، أو لا. وكلاهما باطل:

ـ أما الأول، فلأنه لا يخلو، اما أن يكون لذلك الجزء علة في السلسلة، فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد؛ أولا[2] يكون، فيلزم الخلف من جهتين. إذ المفروض أن لكل جزء علة في السلسلة، وأن السلسلة غير متناهية. وعلى هذا التقدير لزم تناهيها، اذ هذا الجزء صار طرفا لها.

ـ وأما الثاني، فلأن /الموجد المستقل/[3] للمركب مطلقا، لا بدّ أن يكون موجدا لجزء منه. اذ لو وجد جميع الأجزاء بدونه لوجد المركب بدونه، لأن جميع الأجزاء نفس المركب، فلا يكون موجداً له. واذا استحال كل واحد من أقسام الشيء استحال ذلك الشيء. فثبت استحالة أن يكون للسلسلة المفروضة علة موجدة. واذا استحال ان يكون لها علة فاستحالت هي، لاستحالة الملزوم باستحالة اللازم. واستحالتها هي المطلوب (٤١ ـ أ) الأول. واذا استحالت هي[4]، لـزم انتهاء سلسلة عليّة أجزاء العالم الى غير ممكن. ولا يخفى أنه لا يجوز أن يكون ممتنعا فتعينّ أن يكون واجبا بذاته، فثبت أن موجد العالم واجب بذاته. وهو المطلوب الثاني، الذي هو الغاية.

<مناظرة الفلاسفة:>

قلنا: مجموع الأشياء ليس الاّ نفس تلك الأشياء. فلا يتصوّر أن يكون له علّة غير مجموع علل تلك الأشياء[5]، /سواء كانت العلل من تلك الأشياء أو خارجة عنها/[6]. وهذا ضروري، ويوضحه[7] النظر الى حال المجموع الواقع، بأن يعتبر المبدأ الأول مع عدة معلولات؛ كالعقل الأول والثاني والثالث مثلا، أو كالعقل الأول والنفس الأولى والفلك[8]، فهنا مجموعان واقعان كل منهما من أربعة أشياء. وكما أن علل تلك الأشياء الأربعة في كل منهما، المبدأ الاول والعقل الأول والعقل الثاني؛ كذلك علة كل من المجموعين[9] ليست الاّ هذه الأمور الثلاثة، ولا يعقل

---

(١) ح، س: جزء.
(٢) ن: ولا.
(٣) ح، ن: المستقل موجد.
(٤) ن: بدون «هي».
(٥) ن: الأجزاء في الأشياء.
(٦) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٧) س: وتوضيحه.
(٨) ح: والفلك الثاني. س: والفلك الثامن.
(٩) ح: المجموع.

الاّ أن يكون كذلك. ولا يتفاوت الحال بأن تكون[1] تلك الأشياء متناهية أو غير[2] متناهية، ففي السلسلة المفروضة، علة مجموعها مجموع علل[3] أجزائها.

فان قيل: هذا كلام خارج عن التوجيه، فانا حصرنا أقسام علّة السلسلة وبيّنا بطلان كل قسم بالدليل. ويسمى مثل هذا في المنطق: القياس المقسّم. فعلى المعترض أن يقدح اما في الحصر، أو في مقدمة من مقدمات الدلائل، وليس في هذا الكلام شيء من ذلك.

قلنا: هذا نقض اجمالي للدليل، بأنه مصادم للضروري[4]. فهو غير تام بجميع مقدماته، وتمهيد لأن يتضح ما يذكر[5] بعده. وتفصيله أنا نختار أن علّة السلسلة جزء معينٌ منها، وهو مجموع ما قبل المعلول الأخير، الذي هو ليس بعلّة لشيء، وطرف[6] للسلسلة من[7] جانبها المتناهي.

وما ذكرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة:

- أما الأول، فلأن هذا الجزء كاف في وجود السلسلة، لأنه اذا وجد، وجد[8] المعلول الأخير قطعا. ووجود[9] السلسلة لا يتخلف عن وجود (٤١ - ب) جزئها الأخير.

- وأما الثاني، فلأن قولكم: «الموجد المستقل للمركب يجب أن يكون موجدا لكل جزء منه»، ان أردتم به[10] أنه يجب أن يكون هو بعينه موجدا لكل جزء فهو ممنوع. والاّ لزم: اما[11] تخلّف المعلول عن العلّة المستقلّة[12]، واما تقدمه عليها، وكلاهما محال. وذلك فيما اذا كان المركب مرتّب الأجزاء بالزمان. فاما أن تكون[13] علة المركب وقت وجود الجزء الأول فقط موجودة، أو لا. فعلى الأولى يلزم تخلّف المعلول، وهو المركب /وجزؤه[14] الآخر أيضاً، عن علتها المستقلة/[15]. وعلى

(١) س: يكون.
(٢) ح: وغير.
(٣) ح: حلّ.
(٤) ن: للدليل الضروري.
(٥) ح: يذكر.
(٦) س، ن: ظرف.
(٧) ن: في.
(٨) ح، ز: بدون «وجد».
(٩) ح: فوجود.
(١٠) ك: بدون «به».
(١١) ك: بدون «اما».
(١٢) ح: المستقيمة.
(١٣) س: يكون.
(١٤) س: وجزء. ك: جزءه.
(١٥) ح: والجزء الآخر عن علتها المستقيمة.

الثاني يلزم تقدم المعلول، وهو الجزء الأول، على العلة.

وان أردتم أنه يجب أن يكون هو بنفسه، أو بما هو داخل فيه، موجد لكل جزء، فهو مسلّم ولا يلزم التوارد المذكور. إذ علة السلسلة هي مجموع ما قبل /المعلول الأخير، وليس شيء آخر علة مستقلّة لها. وعلة هذا المجموع ما قبل/[1] جزئه الأخير[2] لا غير. وكذا في المجموع الثاني والثالث، وما بعدهما الى غير النهاية.

ـ وجميع هذه العلل، أعني المجموع[3] الثاني الى ما لا نهاية له[4]، داخلة في المجموع الأول، الذي هو علّة السلسلة. وكل منها علّة لمجموع[5] من السلسلة، وكل فرد علة لفرد، على ما هو المفروض. فالمجموع الأول الذي هو موجد السلسلة بالاستقلال، موجد لكل[6] جزء منها بما هو داخل فيه. وعلى هذا القياس المجموعات الأخر. وليس فيه توارد علتين، لا على السلسلة ولا على شيء من أجزائها. ومن هذا خرج الجواب عن الوجه الثالث، فتأمل.

ـ وأما الرابع، فلأن ما ذكروه من الأولوية[7] ممنوع[8]، وما أوردوه[9] مدفوع بأن الجزء الذي اخترناه للعليّة متعينٌ لها[10]، اذ هو المستقل بايجاد السلسلة دون غيره. وبما قررناه، اندفع ما قال بعض الأفاضل في جواب هذا الاعتراض من[11] أنه لا يجوز أن يكون بعض السلسلة المفروضة، علة موجدة لها، مستقلة بالتأثير، بمعنى أن لا يكون لها شريك في التأثير في تلك السلسلة. والاّ كان (٤٢ ـ أ) ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعا.

ووجه اندفاعه ما بيّناه، من أنه لا يلزم أن يكون موجد الكل بنفسه، موجدا لكل[12] جزء منه. بل يجوز ان يكون موجدا للأجزاء بما هو داخل فيه. وأبعد منه ما قال في موضع آخر، من أن ما قبل المعلول الأخير لم[13] يجب به جملة

(١) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٢) ح: الآخر.
(٣) ح، ن: مجموع.
(٤) س: بدون «له».
(٥) س: لمجموع جزء.
(٦) س: كل.
(٧) س: الأولية.
(٨) ح، ك: ممنوعة.
(٩) س: أورده.
(١٠) ن: بها.
(١١) ح: بدون «من».
(١٢) س: الكل.
(٢٣) س: لا.

السلسلة[١]، بل وجب به المعلول الأخير، ووجب بهما الجملة لا بالأول وحده، والكلام فيما يوجب الجملة بذاته، فاندفع الاعتراض.

ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام، لأن المعلول الأخير مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة. فكيف يتصوّر وجوب السلسلة بهما، وهو تعليل الشيء بنفسه؟ مع أنه لو تصوّر هذا، لزم بطلان الاستدلال. اذ على هذا التقدير لم تحتج[٢] السلسلة الى علة خارجة عنها، حتى يلزم انقطاعها، ويثبت[٣] الواجب كما هو المدّعى[٤].

وليس المقصود من الاعتراض الاّ هذا. ويلزم مما[٥] ذكره أن تكون[٦] أجزاء المعلول المركب حتى جزؤه* الصوري، من تمام موجده المستقل، لأن المعلول لا يجب بدونها، وليس كذلك. وما قررنا من الاعتراض، هو مراد من قال: علة السلسلة نفسها. على معنى أنه تكفي[٧] نفسها من غير[٨] حاجةَ الى خارج عنها. فان الثاني منها علة للأول، والثالث علة للثاني، وهكذا. فكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها. فلما لم تكن[٩] الجملة المأخوذة على هذا الوجه غير الأفراد، لم تحتج[١٠] الى علة غير علل الأفراد.

ولا استحالة في تعليل[١١] الشيء بنفسه على هذا الوجه. وهو أن تعلّل[١٢] أشياء كل واحد منها بما /قبله في الترتّب/[١٣] الطبيعي، فلا تحتاج[١٤] تلك الأشياء الى علة أخرى خارجة عنها، فتكون[١٥] معلّلة[١٦] بنفسها، على معنى أنها كافية في وجودها بما فيها[١٧]. وانما المستحيل تعليل شيء[١٨] واحد معين بنفسه.

---

(١) ك: سلسلة.
(٢) س: يحتج.
(٣) ح: بدون «ويثبت». س: وثبت.
(٤) س: المدعا.
(٥) س: ما.
(٦) ح، س: يكون.
(٧) س: يكفي.
(٨) ن: بدون «غير».
(٩) س: يكن.
(١٠) ح، س: يحتج.
(١١) ح: تعلق تعليق.
(١٢) ح، س: يعلل.
(١٣) ح: سبق كالترتيب.
(١٤) س: يحتاج.
(١٥) س: فيكون.
(١٦) ح: علة.
(١٧) ح، ن: قبلها.
(١٨) ن: بدون «شيء».
= * : في الأصل: جزئه.

وانما قلنا: مراده ما قررناه، لأنه صرّح مراراً أن مراده بالنفس ما هو غير خارج. فيظهر من تكريره[1] التفسير، أن مراده بالنفس ليس[2] حقيقتها، بل ما هو الداخل فيها. ومراده بكل واحد من (٤٢ ـ ب) الأشياء، في قوله «لا استحاله في أن تعلّل[3] أشياء كل واحد بما قبله في الترتب[4] الطبيعي»؛ المجموعات[5] الواقعة في السلسلة، من تمامها، /وبما[6] نقص منه بواحد أو باثنين/[7]، أو بثلاثة الى غير ذلك. يدل على هذا أنه جعل المعلّل الجملة المأخوذة كذا، وعلتها[8] علل الأفراد، وغير ذلك مما يظهر من التأمل في كلامه.

وكذا المراد بما قبله، فانه أيضا المجموعات، بخلاف قوله أولا: «الثاني منها علة للأول، والثالث للثاني وهكذا». فان مراده بالأول[9] والثاني والثالث وغيرها، الاحاد[10] لا المجموعات. والحاصل أن مراده ما اخترناه وقررناه، فاندفع عنه أيضا ما قال ذلك الفاضل في جوابه، من أنه لا شك أن آحاد السلسلة موجودات ممكنة، كما أن كل واحد منها موجود[11] ممكن. وكما ان الممكن الموجود محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده، كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة.

ولما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة، هي داخلة في السلسلة؛ كانت العلة الموجدة للكل، جميع تلك العلل الموجدة للآحاد. وحينئذٍ نقول[12]: جميع تلك العلل التي هي علة موجدة للسلسلة بأسرها، اما أن تكون[13] عين السلسلة، أو داخلة فيها، أو خارجة عنها.

والأول، أعني أن يكون مجموع السلسلة علة موجدة له، محال. لأن العلة الموجدة لشيء، سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا، أو مركبا من آحاد متناهية أو غير متناهية، يجب أن يتقدم بالوجود على ذلك الشيء. ومن المحال تقدم[14]

(١) ن: يكرّر.
(٢) ح: ليس هو.
(٣) ح: يعلل.
(٤) ح، ن: الترتيب.
(٥) ح: للمجموعات.
(٦) ك: وما.
(٧) ح: بياض.
(٨) ح: وعينها.
(٩) ح: به الأول.
(١٠) ح، ن: بدون «الآحاد».
(١١) س: موجودة.
(١٢) س: يقول.
(١٣) س: يكون.
(١٤) س: يقدم.

المجموع على نفسه. وجه اندفاعه، أنه علم أن مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني، وهو يتكلم على اختيار الشق الأول، فهو ايراد على ظاهر عبارته.

والعجب أن ذلك الفاضل* يكرر[١] هـذا الجواب في كتبـه، مع ظهـور اندفاعه. على أن في تقريره ترديدا قبيحا، وذلك أنه بعدما حكم بلزوم أن تكون[٢] علة (٤٣ ـ أ) مجموع السلسلة، علل الأفراد التي[٣] كل واحدة منها داخلة في السلسلة؛ يردد[٤] ان تلك العلة اما نفس السلسلة، أو داخلة فيها أو خارجة عنها. وهو بمنزلة أن يقال: هذه الجملة من أجزاء الشيء، اما غير خارجة عنه، /أو خارجة عنه/[٥]. ولا خفاء في قبحه، اذ لا احتمال ولا توهّم للخروج.

والترديد ينبغي أن يكون بين أشياء، يكون لكل منها احتمال توّجه[٦]. وانما اشتغلنا هنا[٧] بالرد عليه، مخافة أن يتوهم القاصرون بسبب اصراره على جوابه، ان الاعتراض المذكور مندفع عن الدليل. ثم إن ههنا شيئا آخر[٨]، وهو أن هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل العلل الغير المتناهية. بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها، ولو كانت منتهية الى الواجب. فان محصله جار فيه أيضاً، وان كان في طريق اثبات بعض المقدمات تفاوت. وتقريره أن يقال: لو تسلسلت العلل منتهية الى الواجب، لحصلت سلسلة كل جزء منها علة لآخر، وهو يستلزم المحال.

<بيان الملازمة الثانية:>**

بيان الملازمة الثانية، أن السلسلة ممكنة لأنها محتاجة الى غيرها، الذي هو أجزاؤها[٩]. والمحتاج الى الغير، سيما الى الممكنات، ممكن قطعا. فهي محتاجة الى

(١) ح: كرّر.
(٢) س: يكون.
(٣) ح، ن: بدون «التي».
(٤) ح: تردد.
(٥) ك: العبارة ما بين الخطين ساقطة.
(٦) س: بوجه.
(٧) س: بدون «هنا».
(٨) ن: بدون «آخر».
(٩) ك: أجزاءها.

= * :ورد في هامش الورقة (٦١ ـ أ) أن «المراد ببعض الأفاضل السيد الشريف رحمه الله».
= * * وردت الملازمة الأولى في ق (٤٠ ـ أ)، ص ١٦٦.

علة مستقلة في ايجادها، ولا يعقل أن تكون[1] علتها غير جميع علل أجزائها[2] الممكنة.

فنقول: جميع تلك العلل إما نفس السلسلة، أو داخلة فيها، أو خارجة عنها والكل محال.

ـ أما الأول فظاهر.

ـ وأما الثاني، فلأنها ان كانت كل واحد من أجزاء السلسلة فهو باطل، لأن شيئا من أجزائها ليس[3] جميع تلك العلل، فكيف بكل جزء منها. ولأن من أجزائها ما ليس له دخل في تلك العلل، وهو جزؤها الأخير، الذي هو معلول محض. ولأنه يلزم تواردالعلل المستقلة على معلول واحد بالشخص، وهو مجموع السلسلة، وهو ظاهر.

وكذا كل واحد من أجزائها الممكنة، /لأن الموجد المستقل للمركب، لا بدّ أن يكون موجدا (٤٣ ـ ب) مستقلا لكل جزء من أجزائه الممكنة/[4]، ولأنه يلزم أن يكون كل من الأجزاء الممكنة علّة لنفسه، ولعلته الممكنة أو[5] لعلله الممكنات.

وان كانت بعضا معينا من الأجزاء فهو أيضا باطل، لما ذكرنا من أن[6] شيئا منها ليس جميع تلك العلل، ومن التوارد. ولأنه ان كان من الأجزاء الممكنة، فعلّته أولى منه بأن تكون[7] علة السلسلة. ويلزم أن يكون[8] علّة لنفسه، وفي غير الممكن الأول لعلته أيضا. وان كان الواجب، يلزم أن يصدر من[9] الواحد الحقيقي أشياء كثيرة، هي السلسلة وكل واحد من أجزائها.

ـ وأما الثالث، فلظهور الخلف. اذ لا يتصوّر أن تكون[10] جملة من أجزاء الشيء خارجة عنه كما أشرنا اليه. ولأنه ان كان واجبا، تعدّد الواجب. وايضا[11] لا بدّ أن يكون موجدا لجزء منها؛ فان كان جزؤها[12] الأول لزم امكان الواجب.

---

(١) س: يكون.
(٢) ح: أجزاءها.
(٣) س: ليست.
(٤) ح: ما ورد ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٥) س: ولعلله.
(٦) ن: أن يكون.
(٧) س: يكون.
(٨) ح: يكون.
(٩) س: عن.
(١٠) س: يكون.
(١١) س: وهو أيضاً.
(١٢) س: جزؤها.

وان كان جزءاً[١] آخر، فاما أن يكون لذلك الجزء علة في السلسلة، فيلزم[٢] توارد العلتين على معلول واحد، واما أن لا يكون[٣] له علة فيها، فيلزم الخلف، من جهة[٤] ان المفروض أن لكل جزء من الأجزاء الممكنة علة في السلسلة، ومن جهة أن[٥] انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب الأول. وان كان ذلك الخارج ممكنا، فلما ذكرنا من لزوم امكان الواجب أو الخلف[٦]، فالالزام وارد عليهم، اذ هم قائلون بترتب العلل المنتهية الى الواجب[٧].

ويجوز ايراد النقض الاجمالي على استدلالهم هذا، بوجه آخر الزامي أيضا. وهو أن يقال: لو تمّ ما ذكرتم في الاستدلال بجميع مقدماته، لزم أن لا يصدر من الواجب تعالى موجود أصلا، فلا يوجد شيء من الأشياء[٨]، وهذا باطل قطعا. أو يصدر عنه اثنان، وهذا باطل بزعمكم.

أما الملازمة، فلأنه لو صدر عنه واحد، لحصل[٩] مجموع هو الواجب ومعلوله. وهذا المجموع ممكن لما ذكر، فهو محتاج الى موجد مستقل. فهو اما نفس (٤٤ ـ أ) المجموع، أو داخل فيه، أو خارج عنه.

ـ والقسم الأول باطل، وهو ظاهر.

ـ وكذا الثالث، لأن هذا الموجد الخارج، ان كان واجبا لزم تعدد الواجب ـ وأيضا لا بدّ أن يكون موجدا لجزء من المجموع لما ذكر[١٠]. فان كان جزء[١١] الواجب فاستحالته بيّنة، وان كان الجزء الآخر لزم توارد العلتين عليه ـ وان كان ممكنا، فللوجه الأخير من[١٢] الوجهين المذكورين، على تقدير /كونه واجبا. وعلى كل تقدير/[١٣] ننقل الكلام الى مجموع المجموع الأول، وعلته الخارجة، حتى تتسلسل[١٤] العلل.

ـ وأما الثاني، فان كان ذلك الموجد الجزء الصادر، فعلّته أولى بذلك. ويلزم

(١) س: جزء.
(٢) ح، ن: ولزم.
(٣) ح: تكون.
(٤) من وجه.
(٥) ك: بدون «أن».
(٦) ح: والخلف.
(٧) س: الى الواجب ومعلوله الأول.
(٨) ح، ن: من الله تعالى.
(٩) ن: يحصل.
(١٠) س: ذكرنا.
(١١) ح: جزؤه.
(١٢) س: بدون «من».
(١٣) ح: ما بين الخطين ساقط.
(١٤) س: يتسلسل.

أيضا أن يكون علة لنفسه لما مرّ. وان كان الواجب لزم صدور اثنين منه، أعني الصادر المفروض أولا، والمجموع. ففي ما عدا الأخير من المحتملات، لزم امتناع صدور شيء من /الواجب، على/[1] تقدير صدق بعض مقدمات الـدليل. وفي الأخير لزم صدور الاثنين منه، فعلم /أن صدق/[2] جميع المقدمات يستلزم أحد الأمرين، وهو المطلوب.

فان قيل: الالزام[3] غير وارد عليهم، لأنه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب بجهة واحدة كما تخيِّلونه، اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شيء، وباعتبار صدور هذا الشيء عنه يصدر المجموع.

قلنا: اعتبار الشيء معه عين اعتبار المجموع، فلا يتحقق هنا أمران: أحدهما أن يكون واسطة في نفس الأمر لصدور الآخر، والاّ يتأتىّ في كل صورة تصدر[4] عن واحد حقيقي اثنان وأكثر أظهر من هذا. فلا يبقى[5] لا دعائهم هذا فائدة، فيعود الالزام عليهم بكلامهم، وليس المطلوب هنا الاّ هذا.

فان قيل: الممكن والمحتاج الى العلة في نفس الأمر هنا شيء واحد ليس الاّ، وهو ذلك الصادر عن الواجب، وليس بعد صدوره عن علته شيء آخر محتاج الى علة غير علته، واحتياج غير احتياجه. وما يقال ان المجموع ممكن آخر، فله احتياج الى علة، مجرّد[6] (٤٤ ـ ب) اعتبار لا يلزم منه فساد/ في نفس/[7] الأمر. وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين، بحيث يكون احتياجاهما[8] متغايرين[9] بالذات، وليس كذلك.

قلنا: هذا لا يبعد، لكنه عليكم لا لكم. اذ يتوجّه حينئذٍ[10] على استدلالكم أن يقال: بعد صدور كل جزء عن علته، لا يبقى في نفس الأمر شيء آخر له احتياج الى علّة، بحيث لو فرض عدم صدوره عنه صدق أنه لم يصدر المجموع عن علته. فنلتزم نحن أن ما ذكرتم في دفع النقض حق، فالتزموا أنتم أيضا أن استدلالكم عن أصله ساقط.

---

(١) ك: ساقطة.

(٢) ح: ساقطة.

(٣) ح: لا لزام.

(٤) ح، س: يصدرب.

(٥) ح: تبقى.

(٦) س: مجردة

(٧) ح، ن: ساقطة.

(٨) ن: احتياجها.

(٩) ح: متغائرين.

(١٠) ح، ن: بدون «حينئذ».

المبحث الخامس[١]

توحيد الاله جلّ وعلا أي نفي الكثرة عنه

والكثرة في الأشياء تتحقق[٢]:

- إما بحسب الجزئيات، كما يقال: في الانسان كثرة، أي له أفراد متعددة.
- أو بحسب الأجزاء الذهنية، بأن تكون[٣] ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل.
- أو بحسب الأجزاء الخارجية، بأن تكون[٤] ذاته مركبة في الخارج من أجزاء، اما متمايزة في الوضع /كتركب الانسان من الرأس واليد والرجل وسائر الأعضاء، وتركب المركبات من العناصر؛ واما غير متمايزة فيه/[٥] كتركب الأجسام من الهيولى والصورة على زعم الفلاسفة.
- أو[٦] بحسب المعروض والعارض، وهذا على وجهين:
- إما أن تكون[٧] ماهية، ووجود عارض لها تكون به موجودة، كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور.
- واما ان يكون موجود عرض له موجود آخر، كسائر الموصوفات وصفاتها الوجودية.

فهذه أقسام خمسة للكثرة ينفي[٨] الفلاسفة جميعها[٩] عن الله تعالى. وأما المليون، فيثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم، كما ستقع الاشارة اليه في أثناء

(١) ن: بياض.
(٢) س: يتحقق.
(٣) (٤) س: يكون.
(٥) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٦) ح، س: واما.
(٧) س: يكون.
(٨) ح: فنفى. س: تنفي.
(٩) ح، ن: جميعا.

المباحث إن شاء الله تعالى.

ولنورد[١] تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب الجزئيات في هذا المبحث، وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الأربعة الأخر في أربعة مباحث أخر.

<نفي الكثرة بحسب الجزئيات: >

وينبغي أن نحرّر[٢] أولا الدعوى، فان ههنا مقامات، وللناس فيها مقالات. اذ للاله[٣] القدم، (٤٥ ـ أ) ووجوب الوجود، والايجاد وتدبير العالم، واستحقاق العبادة. وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلاف.

ـ أما القدم، أي الوجود الغير المسبوق بالعدم، فقد أثبت التعدد فيه جميع الطوائف سوى المعتزلة. فانهم وان أثبتوا له تعالى صفات أربعا[٤] أزلية، هي الموجوديّة والحيّية والعالمية والقادريّة، لكنهم لا يقولون بوجودها بل بثبوتها فقط. ويسمون[٥] أمثالها أحوالا، ويزعمون أن الثبوت أعم من الوجود. وتفصيل مذاهبهم في هذا موكول الى كتب الكلام، فهم المتناهون[٦] في توحيد الله تعالى[٧] في صفة القدم[٨]، ولهذا[٩] سمّوا[١٠] أنفسهم بأهل التوحيد، ثم أهل الحق. وان قالوا بصفات موجودة قديمة لله تعالى، لكنهم أحالوا تعدّد ذوات قديمة.

وأما الفلاسفة، فقد بالغوا في تجويز تعدد القدماء، فأثبتوا عقولا ونفوسا، بل أجساما كثيرة وغير ذلك، قديمة. وقد /مرّت اشارة/[١١] الى تفاصيل مذاهبهم في ذلك.

ومن المجوس طائفة يُسمّون الحرنانيين[١٢]*، يقولون بالقدماء الخمسة وهي:

---

(١) ح، ن: لنورد.
(٢) س: يحرر.
(٣) ح: لدلالة.
(٤) ح: اربع.
(٥) ح: يسمون.
(٦) ح، ن: المتثابتون.
(٧) ح: بدون «تعالى».
(٨) ح، ن: القديم.
(٩) ن: بدون «لهذا».
(١٠) س: أسموا.
(١١) ح: جرت اشارة. ن: مرت الاشارة.
(١٢) ح، س: الحزنانين.
= * : را: فهرس الأعلام والفرق، ص٣٩٧.

البـاري، والنفس، والزمـان، والهيولى، والخـلاء. ووافقهم على ذلـك الـطبيب الرازي.

ـ وأما الايجاد وتدبير العالم، فأهل السنّة هم القائلون بوحدانية الله تعالى بها[1]، ولا يشركون به شيئا في ذلك، بخلاف سائر الطوائف. فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات موجدين خالقين لأفعالهم الاختيارية، وان كانت[2] على خلاف ارادة الله، تعالى الله[3] عن ذلك. لكنهم لا يجوّزون خلق جسم، بل[4] ذات، من غيره تعالى. بخلاف الفلاسفة، فانهم لا يجوّزون خلق جسم أصلا منه تعالى، ولا خلق شيء، الاّ مجردا واحدا كما عرفته[5] فيما سبق.

ـ وأما استحقاق العبادة، فتوّحده تعالى به متفق عليه بين القائلين باستحقاق العبادة، سوى أن الثنوية* قائلون بوجود إلهين للعالم. أحدهما النور، وهو خالق الخير، والآخر الظلمة وهو خالق الشر. (٤٥ ـ ب) ويسمي بعضهم الأول «يزدان»، والثاني «أهرمن». فلعلهم يرون استحقاق العبادة لهما.

وأما الوثنيّة، أي عبدة الأوثان، وهي الأصنام، فهم وان سموا عبدة لها بناء على تسميتهم اياها آلهة، وغاية[6] تعظيمهم لها، لكنهم لا يعتقدون فيها استحقاق العبادة وصفات الألوهية، بل يزعمون أنها شافعة نافعة[7] لهم عند الاله الحقيقي. فلهذا يعظمونها[8] ويتذلّلون عندها.

ـ وكذا وجوب[9] الوجود، توّحده تعالى به متفق عليه بين مثبتي الاله، سوى الثنوية، والمطلوب بالبحث هنا ما ذكر في اثبات هذا. فنقول: لهم على ذلك أدلّة.

<الدليل الأول:>

أحدها، أنه لو وجد واجبان، لكان[10]/وجوب الوجود/[11]مشتركا بينهما، وهو

---

(١) س: بها.
(٢) س: كانت.
(٣) ك: بدون تعالى.
(٤) ح، ن: بلا.
(٥) ح، ن: عرفت.
(٦) ح: غاية.
(٧) ح: بدون «نافعة».
(٨) ح: يطيعونها.
(٩) ح، ن: واجب.
(١٠) س: فكان.
(١١) ن: وجود.

= * : را: فهرس الأعلام والفرق، المجوس، ص ٤٠٤.

ظاهر. ولا بدّ من امتياز أحدهما عن الآخر، اذ لا[١] يتصوّر إثنينيّة وتعدّد بدون امتياز. وماءبه الاشتراك غير ما به الامتياز ضرورة، فاجتمع في كل منهما شيئان[٢] فيكون مركبا، فيكون ممكنا لما سيأتي. فلا يكون واحد منهما واجبا، والمفروض أن كلا منهما واجب؛ هذا خلف.

<الاعتراض على الدليل الاول:>

والاعتراض عليه، أن ما سيأتي من أن كل مركب ممكن، مبني على امتناع[٣] تعدد الواجب كما ستقف عليه. فجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدي الى الدور، مع أن هذا الدليل انما يتمّ، أن لو كان وجوب الوجود ذاتيا لهما، وهو ممنوع، لمَ[٤] لا يجوز أن يكون عارضا لهما. والاشتراك في العارض لا يوجب التركب في المعروض، لجواز أن يكون ممتازا عن مشاركه في ذلك العارض بذاته.

فان قيل: لا يجوز أن يكون الوجوب الذاتي عارضا للواجب، لأن العارض محتاج البتة[٥] الى معروضه. فيكون ممكنا محتاجا الى علّة، فعلّته اما الذات، أو جزؤها[٦]، أو خارجة عنها. والثالث محال، والاّ احتاج الواجب في وجوبه، بل في وجوده، الى علّة خارجة عن ذاته، فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا. وكذا الثاني، لأنه يلزم التركب وامكان الواجب. وكذا الأول للزوم الدور، لأن المعلول (٤٦ - أ) ما لم يجب عن علته لا يتحقق، /وما لم توجد علته/[٧] لا يجب /هو عنها/[٨]، وما لم تجب[٩] هي بنفسها أو بغيرها لا توجد، كما حقق[١٠] جميع ذلك في موضعه*. فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب هذا الوجوب، المتوقف على وجود الواجب، المتوقف على وجوبه. وهذا توقف لوجوب[١١] الواجب على نفسه بثلاث مراتب.

---

(١) ح: ولا.

(٢) ح: شيان.

(٣) ح: بدون «امتناع».

(٤) ح: فلم.

(٥) ن: بدون «البتة».

(٦) س: ك: جزءها.

(٧) س: وما لم يتحقق وما لم يوجد علته.

(٨) ن: تنوعها.

(٩) س: يجب.

(١٠) تحقق.

(١١) ن: لوجود.

= * : في الاصل: موضعها.

قلنا: هذا انما يكون لو كان الوجوب أمرا وجوديا متحققا في الخارج، وهو ممنوع. اذ لا معنى للوجوب الذاتي، الاّ كون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده الى شيء أصلا. فعدم الاحتياج /نفي صرف، وكونه/[1] بهذه الحيثيّة اعتبار محض. وأنتم أيضا مصرّحون متفقون على أن الوجوب والامكان والامتناع، أمور اعتبارية لا تحقق لها الاّ في العقل. فليس للوجوب تحقق في الخارج، حتى يتوقف على وجوبه[2] المتوقف على ما ذكر. ولو سلّم، فما ذكرتم معارض بأن الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب، لكان اما عين ذاته أو جزءا منها، اذ لا يتوهم أن يكون أمرا مباينا[3] له بالكلية. / والقسمان باطلان:

- أما الأول، فلوجهين[4]:

احدهما أن وجوب الوجود يحمل على الله تعالى بالاشتقاق، حملاً صحيحا مفيدا[5]. ولو كان عينه لم يصح هذا الحمل، بمنزلة أن يقال: هذا الذات ذو هذا الذات، والمشار اليه فيهما واحد.

وثانيهما أنا نعقل وجوب الوجود، ولا نعقل خصوصية ذات الواجب، فلا يكون عينها[6].

- وأما الثاني، فللزوم التركب في الواجب، وهو محال كما تعترفون به./[7].

(١) ح، س: بمعنى ضرورة كونه.
(٢) ح، س: وجوبها.
(٣) ح: مبائنا.
(٤) ح، س، ن: فلوجوه.
(٥) ك، هامش: حيث يقال: الله واجب الوجود.
(٦) ك، هامش: وأنت خبير باندفاع كلا الوجهين. أما الثاني، فلظهور توجه المنع الى المقدمة القائلة أنا نعقل وجوب الوجود، أن أريد بالوجوب الوجوب الخاص وبالعقل العقل بالكنه فممنوع، وإلاّ فلا يفيد. أما الأول فلأن الحمل الاشتقاقي ليس من لوازم قيام مأخذ الاشتقاق بالموضوع، كما في قولنا: الضوء مضيء، على ما حققوه. وأما الافادة فلعدم كون ذات الموضوع متصوراً بالكنه.
(٧) في ح، س، ن، ورد بطلان القسمين بشكل مختلف وهو التالي:
- أما الأول فلوجوه. أولها (س: أحدها) ماذكرناه، من أنه أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج. فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه. وثانيها أن وجوب الوجود يحمل على الله تعالى باشتقاق، حملاً صحيحاً مفيداً. ولو كان عينه لم يصح هذا الحمل، لأنه (ح، س: ساقطة) بمنزلة أن يقال: هذا الذات ذو هذا الذات، والمشار إليه فيهما واحد. وثالثها أنا نعقل وجوب الوجود، ولا نعقل خصوصية (س خصوصيته) ذات الواجب، فلا يكون عينها.
- وأما الثاني، فللوجه الأول من الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الأول، إذ (س: و) الامر الاعتباري يمتنع أن يكون جزءاً (س: جزء) من المتحقق، سيما الواجب التحقق. وللزوم التركب في الواجب، وهو محال كما تعترفون به (ح: تصرحون به).

<الدليل الثاني :>[1]

وثانيها، أن واجب الوجود له تعينّ البتّة، لأنه موجود، وكل موجود له تعينّ وتميّز عن ما[2] عداه بالضرورة. فسبب تعينّه المخصوص، اما وجوب وجوده، أو غيره. والثاني محال، لأنه يلزم[3] منه احتياج الواجب في تعينّه الى غيره، لأن وجوب الوجود غير حقيقته، لما ذكر. فكل ما هو غير وجوب الوجود فهو غير الواجب، فيكون ممكنا لا واجبا؛ هذا خلف.

وأيضا، فحينئذٍ لا يخلو، (٤٦ ـ ب) اما أن يكون التعينّ المخصوص سببا لوجوب الوجود، أو لا يكون أحدهما سببا للآخر أصلا. وكلاهما محال. أما الأول فلأنه يلزم منه الدور، لانه حينئذٍ يكون وجوب الوجود متأخرا عن التعينّ[4]، لوجوب تأخر المسبب عن سببه. لكن الوجوب يلزم أن يكون متقدما على كل شيء لأنه عين الواجب الذي هو المبدأ الأول على الاطلاق. وأما الثاني، فلأنه لا يخلو اما أن يكون الوجوب والتعينّ المخصوص معلولي علة واحدة، ليحصل بسببها[5] بينهما تلازم، أو لا. وعلى الأول يلزم احتياج الواجب في وجوبه وتعينه الى الغير، واستحالته بيّنة. وعلى الثاني يلزم جواز الانفكاك بينهما، فيوجد الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعيّنه المخصوص، وهو محال. ويوجد التعينّ المخصوص بلا وجوب، فلا يكون الواجب واجبا.

فان قيل: لزوم جواز الانفكاك بينهما على التقدير الثاني ممنوع، /إذ يجوز/[6] أن يحصل بينهما لزوم بسبب غير كونهما معلولي علة واحدة.

---

(١) الدليل الثاني على وجوب وجود الاله.

(٢) ح: عما.

(٣) ن: بدون «يلزم».

(٤) ح، ن: النقين.

(٥) ح: بدون «بسببها».

(٦) ح، ن: لجواز.

قلنا: قد تقرر في موضعه، أن اللزوم بين الشيئين لا يتحقق، الاّ اذا كان أحدهما علة للآخر، أو كانا معا معلولي علة واحدة. واذا بطل الشق الثاني بجميع محتملاته تعينّ الأول. وهو أن سبب التعينّ المخصوص هو وجوب الوجود. فأينما وجد وجوب الوجود وجد التعينّ المخصوص، لامتناع تخلف المسبب عن سببه التام، فامتنع تعدد الواجب وهو المطلوب.

<الاعتراض على الدليل الثاني:>

والاعتراض[١]، أن هذا الوجه أيضا مبني على كون الوجوب نفس الواجب، وقد عرفت فساده في الوجه الأول فلا حاجة الى اعادته. وأيضا وجوب الوجود له مفهوم كلي؛ وما صدق عليه، والذي يتوهم[٢] كونه عين حقيقة الواجب، لا شك أنه ليس ذلك المفهوم الكلي، بل ما صدق عليه من فرده[٣] المحقق في الواجب. فيكون الشق الأول، كون هذا الفرد من الوجوب سببا للتعينّ[٤] المخصوص.

وعلى هذا، فقوله: «فأينما وجد وجوب الوجود وجد هذا التعينّ»، ان أراد به أنه أينما وجد وجوب الوجود مطلقا[٥] (٤٧ ـ أ) وجد التعينّ، فاللزوم ممنوع. اذ سبب[٦] هذا التعينّ هو/[٧] الوجوب[٨] المخصوص لا مطلق الوجوب. وان أراد به أنه أينما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعينّ، فهو مسلّم. لكنه لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذي هو المطلوب. اذ ربما يقال: ان لوجوب الوجود افرادا[٩] مختلفة بالحقائق، سواء كان قول مطلق الوجوب[١٠] عليها قولا ذاتيا أو عرضيا. وتقتضي[١١] حقيقة فرد منها أن يكون سببا لهذا التعينّ، وحقيقة فرد آخر منها أن يكون سببا لتعينّ آخر، فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه. ولم يلزم من مقدمات الدليل امتناع هذا، وليس أيضا[١٢] ضروريا.

---

(١) ح: والاعتراض عليه.
(٢) ح، ن: هو ممنوع.
(٣) ح: فرد.
(٤) ن: لتعين.
(٥) ك: بدون «مطلقا». ح؛ مطلقا قطعا.
(٦) ح: بدون «سبب».
(٧) ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٨) ح: والوجوب.
(٩) س: أفراد.
(١٠) س: الوجود.
(١١) ح، س: ويقتضي.
(١٢) ن: هذا.

وتمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره أبو علي في الشفاء؛ من أن واجب[1] الوجود ليس الاّ مجرّد الوجود. ولا اختلاف في مجرّد الوجود. نعم، الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها، وأما محض الوجود فهو في نفسه، لا اختلاف فيه حقيقة. وسيجيء الكلام[2] في كون الواجب محض الوجود، في مبحث آخر ان شاء الله تعالى /لا إن شاء/[3] الوجود المحض.

ولئن تمّ ما ذكره أبو علي، فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب. ولا[4] حاجة معه في هذا المطلوب الى شيء آخر أصلا. ثم ان هذا الوجه في غاية السخافة، لأن الوجوب اذا كان عين الواجب، فالترديد في أن سببه اما كذا واما كذا، مستبعد جدا.

<الدليل الثالث:>[5]

وثالثها، وهو مما نقله[6] عنهم الامام حجة الاسلام /رحمة الله عليه/[7] ، أنه لو وجد واجبان، لكان /وجوب الوجود مقولا/[8] على كل واحد منهما. فاذا اعتبر أحدهما، لا يخلو اما أن يكون وجوب وجوده لذاته، فلا يتصوّر أن يكون لغيره، فيكون الواجب[9] واحدا لا اثنين؛ واما أن يكون وجوب وجوده من غيره، فيكون ذات واجب الوجود معلولا، لأنه لا معنى لكون الشيء معلولا الاّ أن وجوده ووجوب وجوده من غيره، فلا يكون واجبا ولا يكون وجوبه[10] ذاتيا، هذا خلف.

<الاعتراض على الدليل الثالث:>

وأعترض عليه[11]، بأن ما ذكرتم (٤٧ ـ ب) من أن وجوب وجوده لذاته أو لغيره تقسيم خطأ. فان هذا التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما يكون[12]

---

(١) ح: وجوب.
(٢) ح: بدون «الكلام».
(٣) س: لأن.
(٤) ح: فلا.
(٥) على وجوب وجود الاله.
(٦) ح، ن: نقل.
(٧) ح، س: ساقطة.
(٨) ن: وجود معقولا.
(٩) ح: واجب الوجود.
(١٠) ن: وجوبا.
(١١) ن: بدون «عليه».
(١٢) ح، ن: لا يكون.

له علّة، وليس كذلك. اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة. وهذا لا يقتضي علة حتى يقال ان علته اما[١] كذا واما[٢] كذا، والا فيجري مثل هذا في جميع الصفات السلبية، بأن يقال[٣] مثلا: ان الواجب تعالى ليس بجسم. /فكونه ليس بجسم/[٤]، اما أن يكون لذاته فلا يتصوّر أن يكون غيره لا جسما، واما أن يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال.

وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا ثابتا لواجب الوجود، فهو غير مفهوم في نفسه، فعليكم ببيانه[٥] حتى نتكلم عليه. ونحن نقول: على تقدير تسليم صحة التقسيم، نختار أن وجوب وجوده[٦] لذاته، قوله فلا يكون لغيره، ممنوع. فان وجوب الوجود كما اعترف به المستدل مفهوم كلي، فجاز أن يكون له فردان وأكثر، يكون بعضها معلولا لشيء، وآخر لآخر. نعم، معلول هذا بخصوصه[٧] لا يجوز أن يكون معلولا لآخر.

فهذه الأدلة ليس شيء منها تام الدلالة على المطلوب، /وإنّا ما ظفرنا/[٨] بشيء من قبلهم[٩] في هذا المطلب[١٠] الجليل، الذي هو من أعظم المسائل الالهية /شأناً، ما/[١١] يستحق أن يسمى برهاناً، ويفيد للناظر فيه /بيانا. بل/ [١٢] اذانظر الى أصولهم، لا يظهر امتناع أن يكون شيئان وأكثر، /كل منهما/[١٣] مستغن على الاطلاق عن غيره، متميز عما سواه[١٤] بذاته، لا يكون[١٥] له شركة /مع شيء/[١٦] في وصف ثبوتي، بل في الاعتبارات الصرفة والسلوب المحضة.

وانما يتبينّ التوحيد على طريقة أهل الحق، بالبراهين العقلية والبيانات النقلية القطعية. ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب، من قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة، فيما أوردوا من الاستدلالات على المطالب

---

(١) س: بدون «اما».
(٢) س: أو اما.
(٣) س: قال.
(٤) ن: ساقطة.
(٥) س: بيانه.
(٦) ح، ن: الوجود.
(٧) س: المخصوص. ن: بخصوصية.
(٨) ح: وأنى ظفرنا.
(٩) ح: قبيلهم.
(١٠) ح: المطلوب.
(١١) ح، ن: شيئا تاما.
(١٢) ح: بتأمل. س: بيانا.
(١٣) ح، س: منها.
(١٤) ح: عداه.
(١٥) ح: تكون.
(١٦) س: ساقطة.

الاعتقادية، لأوردنا، بعض تلك البراهين، ليتّضح لطالب الحق التفاوت بين الطريقين، والتفاضل (٤٨ ـ أ) بين الفريقين زيادة الاتضاح[١]. لكنّا عوّلنا في هذا على ما فُصِّل[٢] في الكتب الاسلامية، والله ولي الهداية.

* * *

(١) ن: الايضاح.
(٢) ك، ن، س: فصّلت.

المبحث السادس[١]

اتصاف الله تعالى بالصفات[٢]

/لا خفاء ولا خلاف في أنه تعالى متصف بالصفات السلبية، مثل/[٣] أنه ليس بجسم ولا جسماني، ولا في زمان ولا في مكان، ولا في جهة ولا في[٤] محل. وبالصفات الإضافية[٥]، مثل الأول والآخر، والخالق والرازق، والقابض والباسط وغير ذلك.

وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية، كالعلم والقدرة والارادة وغيرها. فذهب أهل الحق الى جوازه، بل الى وقوعه، على اختلاف[٦] بينهم في كميّة تلك الصفات. ونفاهما الفلاسفة وأهل البدع والأهواء من المليين؛ سوى أن للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه تعالى، نذكرها /من بعد أن شاء الله تعالى/[٧]، ولا اشتغال لنا هنا بأقوال أهل البدع.

فأما الفلاسفة، فيطلقون عليه تعالى أسماء الصفات؛ فيقولون: هو موجود، حيّ، قديم، باق، قادر، مريد إلى غير ذلك. لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا، بل يؤولونها[٨] بأنه موجود بوجود هو عين ذاته. ومعنى كونه قديما وباقيا، أن وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به، فهما راجعان الى الصفات السلبية.

---

(١) ن: بياض.
(٢) ح: بالصفات السلبية.
(٣) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٤) ح: بدون «في».
(٥) ح: بدون «الاضافية». ن: الثبوتية.
(٦) ح: خلاف.
(٧) ح: ان شاء الله تعالى بعد.
(٨) س، ك: يأولونها.

وكذا البواقي، فان المراد بها لوازمها السلبية. مثلا: معنى كونه حيا، أنه ليس مثل[1] الجمادات في عدم العلم بالأشياء. ومعنى كونه قديرا[2] ومريدا، /أنه ليس بعاجز ولا مكره. وقد ذكرنا ما نقل البعض عنهم أنهم يقولون[3]: هو مريد، بمعنى/[4] ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل. لكن مقدم الشرطية الأولى[5] دائم الوقوع، ومقدم الثانية[6] دائم الانتفاء. وبيّنا أن هذا المنقول لا يوافق مذهبهم المشهور. وربما يقال في وجه تأويل كلامهم، ان مرادهم أنه يترتب[7] على مجرد ذاته تعالى، الآثار التي تترتب فينا على الصفات. وبالجملة (٤٨ ـ ب) فلهم على نفي الصفات عنه تعالى دليلان، مستلزمان بالذات لعدم الجواز، وبالواسطة لعدم الوقوع.

<الدليل الأول = الله ليس فاعلا وقابلا لصفاته:>

أحدهما، أنه لو ثبت له تعالى صفة حقيقيّة، لكانت ممكنة قطعا. اذ لا شبهة في احتياج الصفة الى موصوفها، الذي هو غيرها. وكل ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن. فلا بدّ لها من فاعل، وفاعلها لا يجوز أن يكون غيره تعالى، والاّ لاحتاج في اتصافه بصفة الى غيره، وهو محال. فيكون فاعلها ذاته تعالى، فيلزم /أن تكون/[8] ذاته[9] الواحدة من جميع الوجوه، فاعلة وقابلة لهذه الصفة، ولا يجوز أن يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد، لوجهين[10]:

ـ الأول، أنه يصدر عنه حينئذٍ الفعل والقبول معا، فيصدر عن الواحد الحقيقي أثران[11] وقد مرّ أنه ممتنع. والاعتراض عليه[12] ما مرّ، بما لا مزيد عليه من وجوه الفساد، فيما ذكروه[13] من الدليل على هذا. مع أن هنا[14] شيئا آخر،

---

(١) ن: من.

(٢) س: قادرا.

(٣) ك، هامش: مطلب الحكماء قالوا بأنه تعالى مريد.

(٤) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.

(٥) س: الأول.

(٦) س: الشرطية الثانية.

(٧) ح: ترتب.

(٨) ك: بدون «أن تكون».

(٩) ح: ذاته تعالى.

(١٠) ح: بوجهين.

(١١) ح: أمران.

(١٢) ح: بدون «عليه».

(١٣) ح: ذكره.

(١٤) ح: بدون «هنا». ن: فيه.

وهو أنه لو[١] تمّ ما ذكر، لزم امتناع كون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لآخر، ولم يقل به أحد.

ـ الثاني، أن اجتماع فاعلية شيء[٢] وقابليته في واحد، يستلزم اجتماع المتنافيين، وهما: وجوب حصول /ذلك الشيء لذلك الواحد، وعدم وجوب حصوله له. وذلك لأن نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول/[٣] المفعول، ونسبة القابلية تقتضي امكان حصول المقبول بالامكان[٤] الخاص. ووجوب /الحصول المعينّ وامكانه الخاص متنافيان/[٥]. وتنافي اللوازم ملزوم بتنافي الملزومات، فثبت امتناع اجتماع نسبتي الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين، فثبت امتناع ملزومه، وهو ثبوت صفة حقيقية لله تعالى زائدة، وهو المطلوب.

<الاعتراض على الدليل الأول = الصفات قديمة لا فاعل لها:>

والاعتراض عليه من وجوه:

ـ الأول، أن المحوج الى المؤثر عندنا هو الحدوث لا الامكان. والنّزاع إنما هو في صفات قديمة، فليس لها فاعل، فلا[٦] يلزم ما ذكرتم.

ـ الثاني، أن قولكم «ان نسبة الفاعلية[٧] تقتضي وجوب حصول المفعول»، ان أردتم به أن نسبة الفاعلية بالفعل، (٤٩ ـ أ) كما هو عند استجماع الشرائط وارتفاع الموانع؛ تقتضي ذلك، فهو مسلّم. لكن نسبة القابلية أيضا كذلك. فانه اذا اجتمع جميع /شرائط القبول/[٨]، وارتفع/[٩] موانعه، وصار القبول بالفعل، وجب حصول المقبول قطعاً.

وان أردتم به أن نسبة الفاعلية بالقوة، كما هو عند وجود الفاعل مع ابقاء بعض الشرائط، تقتضي[١٠] ذلك؛ بخلاف نسبة القابلية بالقوة، فهو ممنوع. فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب وعدمه، فلا تنافي بينهما أصلا. وقد أجيب

(١) ن: ان.
(٢) ن: بدون «شيء».
(٣) ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٤) س، ح: الامكان.
(٥) ح، ن: / حصول المعنيين المتنافيين /.
(٦) ح: ولا.
(٧) ح، ن: الفاعل.
(٨) ح، ن: الشرائط.
(٩) ح: وارتفعت.
(١٠) س: يقتضي.

عن هذا، بأن الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله. ولا يتصوّر ذلك في القابل، اذ لا بدّ من الفاعل. فالفعل وحده موجب في الجملة، والقبول وحده ليس بموجب أصلا. فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة، لزم الوجوب وامتناعه من تلك الجهة.

وفيه نظر؛ لأنه ان أراد أن المفعول اذا كان مما يجب أن يكون له[1] محل قابل له، كما هو محل النزاع[2]، ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلا موجبا له؛ فهو ممنوع. اذ لا بدّ[3] من القابل. وان أراد أن المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز أن يكون مستقلا بايجابه، فهو مسلّم. لكن لا يلزم من هذا[4] تناف في محل النزاع، اذ /لا استقلال لشيء/[5] من الفاعلية والقابلية بالإيجاب، بالنسبة الى المفعول المقبول[6]. ومن شرط التنافي، أن يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد.

- الثالث، أنا لا نسلّم أن نسبة القبول تقتضي الامكان الخاص المنافي للوجوب، بل الامكان العام المحتمل للوجوب. فان كثيرا من المقبولات[7]، مما تجب لقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه، كصورة كل فلك لهيولاه، وشكل كل فلك له عندكم، وكحرارة[8] النار ورطوبه الماء لهما، فلا يلزم تنافٍ. وقد أجيب عنه بأن الامكان العام محتمل للامكان الخاص، ولذلك يمكن[9] عدم المقبول من حيث أنه مقبول مع وجود قابله، وحينئذٍ (٤٩ - ب) يتم الدليل.

وفيه نظر، لأن هذا لو تمّ، لزم أن يمتنع اجتماع شيء ما ينافي قسما منه. كأن يقال: لا يجوز أن يجتمع كون الشيء أبيض مع كونه ماشياً، لأن كونه ماشياً يحتمل أن يكون أسود. والحاصل، أنك ان أردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص، احتماله له[10] في محل النزاع، فهو ممنوع. وان أردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناف.

---

(١) ح، ن: بدون «له».
(٢) ح: النزاع له.
(٣) ن: بدون «بدّ».
(٤) ن: بدون «هذا».
(٥) ح: الاستقلال لشيء. ن: الاستقلال شيء.
(٦) ح: والمقبول.
(٧) ن: المعقولات.
(٨) ح: وحرارة.
(٩) ح: وكذلك يمكن. ن: ولذلك يحتمل.
(١٠) ح: بدون «له».

وقد اعترض على الدليل بأنه لا يمتنع أن يكون /للشيء البسيط/[1]، الى شيء آخر، نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان، من جهتين مختلفتين. فيجب له ذلك الشيء الآخر من جهة، ولا يجب له من جهةٍ أخرى. وهو مدفوع بأنه لا يعقل أن يكون شيء واجباً لشيء في نفس الأمر، وغير واجب له فيها، سواء كانا من جهتين أو من جهةٍ واحدة. نعم، يجوز أن تقتضي[2] جهة شيء وجوب شيء آخر له، ولا تقتضي[3] جهته[4] الأخرى وجوبه له. فأما أن تقتضي[5] احدى جهتيه وجوبه له، والأخرى عدم وجوبه له، فهو ممتنع قطعا. والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بيِّن.

وعلى هذا، فيمكن ايراد نقض اجمالي على الدليل، بأنه لو تمّ لزم امتناع أن يكون شيء فاعلاً لمقبول[6] شيء آخر. اذ فاعلية الأول له تقتضي[7] وجوبه للثاني،/وقابلية الثاني/[8] له تقتضي[9] امكانه الخاص له، فيلزم أن يكون واجبا له وغير واجب له.

< الدليل الثاني[10] = ذات الله لا تستكمل بالصفات: >

وثانيهما، أنه لا يجوز أن يكون[11] له صفة، لا تكون صفة كمال بلا خفاء ولا خلاف. فلو كانت له صفة زائدة لكانت صفة كمال، فتكون[12] ذاته تعالى بدونها ناقصة، مستكملة بغيرها الذي هو الصفة الزائدة، وهذا محال.

والاعتراض عليه، أن المحال أن يحتاج في كمالاته الى غيره، مستفيدا لها عنه. وأما اذا كانت ذاته كافية في تلك الكمالات، مستلزمة لها بحيث لا يتصوّر انفكاكها عنها؛ فلا نسلّم استحالته، بل[13] هذا عين مدعانا (٥٠ ـ أ) وهو غاية الكمال. اذ معنى كمال الشيء أن يحصل له ما يلائمه وينبغي له، ويترتب[14] عليه

---

(١) ن: لشيء بسيط.
(٢ ـ ٣) س: يقتضي.
(٤) ح: الجهة.
(٥) س: يقتضي.
(٦) ن: لقبول
(٧) س: يقتضي.
(٨) س: ساقطة.
(٩) س: يقتضي.
(١٠) على نفي الصفات عنه تعالى.
(١١) ح، ن: تكون.
(١٢) س: فيكون.
(١٣) ح : بدون «بل».
(١٤) ح : وتترّتب.

صلحة وحكمة. وغايته أن تكون [1] ذاته كافية فيه، غير محتاجة في حصوله لها الى
بيرها، ولا ممكنة الانفكاك عنها.

وقولكم لو كان كذا لكانت الذات بدونها ناقصة، لا يفيد شيئا؛ لأن كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات محال، فلا ضرر في أن يستلزم محالا [2]. ولو كان المراد أنها[3] مع قطع النظر عن[4] تلك الصفات، واعتبارها مجردة عنها، تكون ناقصة؛ فهذا لا حاصل له. اذ بقطعك[5] النظر عن الصفات، واعتبارك تجردها[6] عنها، لا يلزم تجردها عنها في نفس الأمر. وما لم تكن مجردة عنها في نفس الأمر لا يلزم نقصان فيها. وهو بمنزلة أن يقال: لو لم يكن لها الكمال لكانت ناقصة، ولا حاصل لهذا.

<وجهان آخران لبيان امتناع الصفات الزائدة:>

وقد يذكر لبيان امتناع أن يكون له تعالى صفة زائدة، وجهان آخران[7]:

- أحدهما، أنه لو كانت له صفة زائدة لزم التكّثر، أي الذات والصفة في الواجب بالذات. وهو ممتنع، لوجوب أن يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه.
- وثانيهما[8]، وهو الزامي، أنه لو كانت له صفة زائدة، فلا شك أنه لا يجوز أن تكون[9] ذاته أو صفته محتاجة الى ما هو منفصل عنه. فحينئذٍ لا يخلو:

اما أن تستغني[10] كل من الذات والصفة عن الأخرى، فيلزم تعدّد الواجب بالذات، وقد[11] بيّنا امتناعه.

واما أن تفتقر[12] كل منهما الى الأخرى، فلا يكون الواجب واجبا، واستحالته غنيّة عن البيان.

---

(١) س: يكون.
(٢) ح: محالا آخر.
(٣) ح: بها
(٤) س: من.
(٥) ن: بعطفك.
(٦) ن: تجردك.
(٧) ك: بدون «آخران».
(٨) ك: ثانيهما.
(٩) س: يكون.
(١٠) ح، س: يستغني.
(١١) ح: وهو ما.
(١٢) ح، س: يفتقر.

أو تكون [١] احداهما محتاجة الى الأخرى دون العكس، فتكون احداهما ممكنة، ولستم قائلين به. اذ من كلامكم أن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته.

والوجهان في غاية السقوط:

- أما الأول، فلظهور المنع على مقدماته. اذاً[٢] امتناع هذا التكثّر ووجوب كون الواجب[٣] واحداً بالنسبة الى هذا التكثر ممنوعان.

- وأما الثاني، فلِما عرفت من أن دلائلهم على امتناع تعدّد الواجب ما تّمت. فلم يثبت بالنظر اليها امتناع تعدد الواجب، حتى يتم (٥٠ - ب) بناء هذا المطلب[٤] عليه.

وأيضا، نحن نسلِّم أن الصفة مفتقرة الى الذات، وأنها ليست بواجبة بذاتها، بل ممكنة. وما وقع في كلام البعض من أن الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، فليس المراد منه ان صفاته تعالى[٥] واجبة لذاتها، بل أنها[٦] واجبة لذاته، يعني غير مفتقرة الى غير ذاته[٧]. لا أن ذاته فاعلة لها، حتى يلزم أن يكون تعالى موجبا بالذات، بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات، ويلزم[٨] التخصيص في العلل العقلية.

فيردّ أنه بعيد جداً، بل غير صحيح أصلاً. وانما فسّرنا كلامه بهذا لما مرّ غير مرّة، أن علة الافتقار الى المؤثر عندهم الحدوث، لا الامكان. وصفاته تعالى ليست حادثة، فلا يكون لها فاعل. وتُشْعِر[٩] بهذا عبارته أيضا، حيث لا يجوز أن يفهم منها أن ذاته تعالى فاعلة لذاته، بل أنها غير مفتقرة الى غيرها. والعبارة غير فارقةٍ بين الذات والصفات، في نسبة وجوبها الى الذات بحرف اللام، فتأمّل.

---

(١) س: يكون.
(٢) ح، ن: إذ.
(٣) س: الوجود. ن: الوجوب.
(٤) ح: المطلوب.
(٥) س: بدون «تعالى».
(٦) س: بدون «أنها».
(٧) ح: ذاته تعالى.
(٨) ح: أو يلزم.
(٩) س: يشعر.

<تقرير ابن سينا:>

واعلم أن أبا علي قرّر[١] في كتاب الاشارات، أن الواجب الأول يعقل كل شيء، وأن الصور العقلية لا تتحد[٢] بالعاقل[٣] ولا بعضها ببعض. وأنكر بالغاً على من يتوهم[٤] ذلك الاتحاد، وحكم بأنها صور متباينة متقررة /في ذات العاقل/[٥]، فلزمه[٦] أن لا يكون الأول الواجب واحداً من كل الوجوه، بل يكون مشتملا على كثرة. فالتزمه نصاً صريحاً وقال: لا محذور في ذلك، لأن الدليل انما دلّ[٧] على تنزه ذات الله تعالى عن التكثر. والكثرة الحاصلة بسبب عقله للأشياء، كثرة في لوازم ذاته ومعلولاتها، وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته.

وكثرة المعلولات واللوازم[٨] لا تنافي[٩] وحدة علّتها الملزومة لها، سواء كانت متقرّرة في ذات العلة و مباينة لها. لأنها متأخرة عن حقيقة ذاتها لا مقوّمة[١٠] لها. فالأول، الواجب، تعرض[١١] له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية، /وكثرة سلوب، وبسبب ذلك كثرة أسماء./[١٢] لكن لا تأثير لذلك في تكثر ذاته (٥١ - أ) تعالى، ولا تنافي فيه لوحدته.

هذا محصّل كلامه، ولا يخفي عليك أن هذا هدم منه لكثير من أصولهم وقواعدهم، المقرّرة عندهم، المشهورة فيما بينهم. مثل أن الواحد لا يصدر عنه الاّ الواحد، وأن الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد. وذلك لأنه اعترف بأن الصور العقلّية التي هي متكثرة، حاصلة[١٣] لذات الأول، متقرّرة فيها، وحكم بأنها معلولاتها. فذاته فاعلة /لأشياء كثيرة/[١٤] وقابلة أيضا لها. وهذان أصلان كبيران من أمهات أصولهم، التي يبنون عليها كثيرا من أحكامهم.

---

(١) ح، ن : قدر.
(٢) س: يتحد.
(٣) ن: بالعقل.
(٤) ح: توهّم.
(٥) ن: ساقطة.
(٦) ن: فلزم.
(٧) س: يدل.
(٨) ن: في اللوازم.
(٩) س: ينافي.
(١٠) س: متقومة.
(١١) س: يعرض.
(١٢) ما ورد بين الخطين المنحنيين جاء في ح، ن، هكذا : وسبب ذلك كثرة أسمائه تعالى.
(١٣) ن: بدون «حاصلة».
(١٤) ح، ن: للأشياء الكثيرة.

ومثل أنه تعالى غير متصف، ولا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية ولا سلبية. فانه صرّح باتصافه بالعلم، الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره هنا، ولزم منه تجويزه لاتصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية، إن سلِّم أن ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها.

ومثل أن معلوله الأول مباين له، وهو عقل[١] قائم بنفسه، كما هو المشهور منهم[٢]. وذلك لأنه فهم من كلامه، أن أول معلولاته الصور العقلية القائمة به، الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبهم. وانما التزم هذا، لأنه رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه[٣] من الفلاسفة، مثل ما قال به قدماؤهم، من نفي العلم مطلقا عنه تعالى. وما أشنع وأبعد من أن[٤] يدعي مخلوق لنفسه، الاحاطة علما بجلائل الملك ودقائقه، وأسرار الملكوت وحقائقه، بفكره ورأيه، على ما هو شأن الفلاسفة. ويسلب العلم بشيء من الأشياء عن خالقه العليم الحكيم، الذي ﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوَاتِ وَلَا فِي ٱلْأَرض ﴾* ويجعله أنزل مرتبة من الحيوانات العجم التي تعلم كثيرا من الأشياء، بل بمنزلة جمادٍ لا شعور له بشيء، تعالى الله عما يقول الجاهلون علواً كبيرا.

ومثل ما قال به افلاطون، من قيام الصور العقلية / بذاتها لا بذات العاقل، واستحالة هذا واضحة في أوائل العقول.

ومثل ما قال به المشاؤون**، من اتحاد العاقل بالمعقول والصور العقلية/[٥]، واستحالة هذا أيضا بينة.

(٥١ ـ ب) وقد اعتنى أبو علي في «الاشارات» وغيره بالرد عليهم وما قال[٦] في كتابه المسمى بـ «كتاب المبدأ والمعاد»، من أن النفس اذا عقلت شيئا اتحدت بالمعقول[٧]، فهو بناء على أنه وضع ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين، لا لبيان

---

(١) ن: عقلي.
(٢) ح: بينهم.
(٣) ن: تقدم.
(٤) ك: بدون «ان».
(٥) ح: ما ورد بين الخطين النحنيين ساقط.
(٦) ح: وقال.
(٧) ح: بالعقول.
= * سورة سبأ ٣٤، ٣ ك.
= ** المشاؤن (كذا في الأصل)، وهم الارسطوطاليون أتباع أرسطو.

ما هو المختار عنده كما ذكر[1] في أول هذا الكتاب. وللغفلة عن هذا، يتوهم أن مختاره في ذلك الكتاب يخالف[2] ما اختاره في «الاشارات» وغيره. وانما ارتكب هؤلاء هذه الأمور المستحيلة، لئلا يلزمهم ما لزم أبا علي من الحق، الذي أنطقه الله[3] به مخالفا لقواعد مذهبهم.

والعجب من أبي علي، مع ذكائه الذي في أوهام أقوام أنه لا يعدل به ذكاء، كيف يتأتّى منه أن يشتغل باثبات تلك القواعد، بدلائل وحجج يسميها براهين قاطعة، ثم[4] بعد ذلك يحكم بالحجة أيضا بما يناقضها ويهدمها؛ كل ذلك في كتاب واحد.

وهل هذا منه، وما يقع[5] من غيره من المخالفات في آرائهم، ومناقضة بعضهم بعضا، ورد خلفهم على سلفهم كثيرا مثل ما سمعت الآن؛ الّا دليل[6] على تزلزلهم فيما يقولون، وعدم وثوق لهم بما يستدلون؟ والّا، فان كان ما أورده السلف من الدلائل قطعية[7] ، فأما ان لم يفهمها الخلف الرادون عليهم، فلذلك أنكروها وخالفوها، فيكونوا أغبياء لا أذكياء، أو فهموها وعرفوا قطعيتها وحقيّة نتائجها، ولكن أنكروها عناداً، فيكونوا سفهاء لا حكماء. وعلى كل تقديرٍ لا يبقى وثوقٌ بكلام أحد منهم؛ أما الخلف، فلاتهامهم بالجهل أو العناد، وكلام[8] واحد[9] منهم لا يوثق به. وأما السلف، فلأن الناقلين لكلامهم[10] الينا، هم هؤلاء المتهمون الغير الموثوق بنقلهم[11]؟

وليت شعري، ما بال أقوام يرون ويسمعون ما ذكرنا، ثم يعتقدون أن كل ما صدر عنهم عين اليقين، والحق المبين، خصوصا أبا علي، الذي يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذي أريناكه. ولا ينفك عن مثل ما وقع له أو أعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالأمور الالهية بمجرد العقل والرأي، من غير استعانة بأقوال الأنبياء المبعوثين (٥٢ ـ أ) للهداية. عصمنا الله[12] في سلوك طريق معرفته عن الغواية.

(١) ح: ذكره.
(٢) س: مخالف.
(٣) ح: الله تعالى.
(٤) ح، ن: و.
(٥) ح: وقع.
(٦) ح: دليلا. ن: دليلهم.
(٧) ن: القطعية.
(٨) ح، س: فكلام.
(٩) ح: أحد.
(١٠) س: كلامهم.
(١١) ح، ن: بعقلهم.
(١٢) ح: الله تعالى.

المبحث السابع[1]

أنه تعالى، هل يجوز أن يكون له تركّب من أجزاء عقلية، أو لا

لا خفاء في أن الموجودات الخارجية، كل واحد منها متميّز عن كل ما عداه ومباين له. وأن بينها مشاركات بوجوه، على مراتب متفاوتة في العموم والخصوص. فبعض وجوه المشاركة شاملة[2] للكل، كالوجود والوجوب ونحوهما، وبعضها لأقلّ وأقلّ. وأن ما به المشاركة غير ما به التميّز، وأن وجوه المشاركة الغير الشاملة للكل، فهي من قبيل ما به التميّز من وجه.

ثم ان ما به يتميز الموجود عن جميع ما عداه، ويسمى تعيّناً، لا يمكن أن يكون خارجا عن حقيقته الموجودة. والاّ كان هو في حد ذاته غير متميّز عن غيره، وهذا غير معقول. فهو اما نفس حقيقته[3]، من غير أن تكون[4] له ماهية كلّية ينضم اليها شيء آخر، به يتميّز فرد منها عما يشاركه فيها؛ واما أمر آخر داخل في حقيقته الموجودة، وعارض لماهيته الكلية، وهذا على قسمين:

- أحدهما أن تكون[5] تلك الماهية، مقتضية مستلزمة لتعينّ فرد مخصوص. وحينئذٍ يجب أن تكون[6] هذه الماهية منحصرة في هذا الفرد، والاّ لزم تخلّف المعلول عن علته واللازم عن ملزومه. اذ لا يتصور أن يتحقق ما به يتميّز هذا الفرد عن كل ما عداه في فرد آخر، وذلك كما في العقول على رأيهم، فان كلا منها[7] نوعه منحصر في فرده.

- وثانيها، أن لا تكون[8] تلك الماهية مستلزمة لتعينّ فرد مخصوص،

(١) ن: بياض.
(٢) ح: شامل.
(٣) ح: حقيقة.
(٤ - ٥ - ٦) س: يكون.
(٧) س: منها نوعين.
(٨) س: يكون.

وحينئذٍ[١] يجوز تعدد أفرادها.

وما به المشاركة بين الكل، فهو خارج عن ماهية أفراده. اذ ليس ولا يمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن، الجوهر والعرض. وهو العرض العام ان كان محمولا، ومبدأه ان كان غير محمول. وكذا في الأقسام الأربعة الآتية.

وأما ما به المشاركة بين البعض، فيجوز أن يكون ذاتيا لأفراده، اما تمام حقيقتها أو بعضها. والأول هو النوع، والثاني هو الجنس أو الفصل[٢]. وأن يكون عرضيا[٣] لها، وهو بالقياس الى ما يساويه، خاصة، كالماشي بالنسبة الى الحيوان. وبالقياس (٥٢ ـ ب) الى ما هو أخص منه، عرض عام، كهو بالنسبة الى الانسان والفرس.

<الجنس والفصل والماهية:>

وتفصيل هذه الأقسام في المنطق، فالجنس والفصل جزءان عقليان للماهية المركبة في العقل، كالانسان مثلا، فانه ليس في الخارج شيء موجود هو الحيوان، الذي هو جنسه، وآخر هو الناطق، الذي هو فصله، يكون مجموعهما الانسان. والاّ لامتنع حمل أحدهما على الآخر. اذ المتمايزان[٤] بالوجود[٥] الخارجي لا يمكن حمل أحدهما على الآخر، ولو كان بينهما أي اتصال، يمكن.

كيف[٦]، ومعنى الحمل أن المتغايرين مفهوماً، متحدان ذاتاً. ولو كان لكل واحد منهما وجود مستقل لما اتحدا ذاتاً، وهو ظاهر. بل في الوجود شيء واحد هو زيد مثلا، فاذا تصوره العقل ينتزع منه ماهية كلية من أمر مبهم، محتمل للانسان والفرس وغيرهما، غير مطابق بنفسه لشيء منها، وهو جنسها الذي هو الحيوان. ومن أمر آخر يحصِلّ الأول ويعيّنه، أي يجعله مطابقا لحقيقة[٧] زيد، وهو فصلها، الذي هو الناطق. فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد، وهيِ الانسان. فهما جزءان عقليان للانسان، لا خارجيان[٨].

---

(١) ح: فما.
(٢) ك: والفضل.
(٣) ن: عرضا.
(٤) ح: المتميزان.
(٥) س: في الوجود.
(٦) س: بدون «كيف».
(٧) س: لحقيقته.
(٨) س: خارجان.

<التعينّ:>

وكذا، التعينّ أيضا جزء عقلي للشخص عند المحققين. فليس أن في الخارج موجودا[١] هو النوع، مركبا أو بسيطا، وآخر هو التعينّ. بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد، فيفصّله العقل عند ملاحظته اياه، الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يماثله، والى أمر مخصوص به يتميّز عمّا عداه. /فزيد مثلا هو الانسان، وهو الحيوان، وهو الناطق، وهو ما به يتميّز هو عما عداه/[٢]، لا أن هناك موجودات متعددة متمايزة في الخارج.

والدليل على هذا ما ذكرناه، من أنها لو كانت متمايزة الوجود في الخارج، لامتنع حمل بعضها على بعض. وان النوع والجنس والفصل، لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج، لكان كل منها في آن واحد في أمكنة متعـددة، ومتصفا بصفات متنافية، ومشتركا بين كثيرين. ومن جلايا[٣] البديهيات، أن كل ما هو موجود في الخارج، فهو في ذاته بحيث اذا لوحظ مع قطع (٥٣ ـ أ) النظر عما عداه، كان متعينا غير قابل للاشتراك فيه.

ومنهم من ذهب الى أن التعينّ موجود في الخارج، واستدل عليه بأنه جزء لهذا المتعينّ الموجود في الخارج. وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج[٤] البتة. وقد ظهر جوابه مما قررناه، وهو أنه، إن[٥] أراد بقوله: «إنه جزء لهذا المتعينّ»، أنه جزء له في الخارج، فهو ممنوع. وان أراد أنه[٦] جزؤه[٧] في العقل فهو مسلّم، ولا يفيد المطلوب.

اذا تقرّر هذا فنقول: قالوا ان الواجب تعالى ليس له تركيب[٨] عقلي، أي ليس بحيث ان أمكن تصوره بكنهه، حصل منه في العقل جنس وفصل، أو ماهية كلية، وما به امتيازه عن مشاركاته في تلك الماهية.

---

(١) س: موجود.
(٢) ح: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٣) ح، ن: أجلس.
(٤) س: بدون «الخارج».
(٥) ك: بدون «أن».
(٦) ن: به.
(٧) ح، ك: جزءه. س: جزء.
(٨) س: تركب.

<دليلا الفلاسفة على نفي التركيبين، المطلق والعقلي:>

وأورد الفلاسفة دليلين:

أحدهما لنفي التركيب عنه مطلقاً، أي سواء كان تركيبا خارجياً أو عقليا.

وثانيهما لنفي التركيب العقلي خاصة.

ـ الأول، ما قالوا، لو[١] تركّب واجب الوجود من أجزاء، لكان مسبوقا بها، مفتقرا اليها، لتأخر كل مركب عن كل جزء من أجزائه وافتقاره اليها. وكل مسبوق بشيء مفتقر اليه، ممكن. ولا شيء من الممكن بواجب الوجود. فلو تركّب واجب الوجود من أجزاء لم يكن واجب الوجود. واللازم باطل، فكذا الملزوم، وهو المطلوب.

<لا بدّ من برهان:>

والاعتراض عليه، أن المعلوم المسلّم، أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مفتقرا الى فاعل يفيده الوجود. وأما أنه لا يجوز افتقاره الى الجزء، فهو غير بديهي، فلا بدّ له[٢] من برهان[٣] يتبينّ به استحالة أن تكون له أجزاء واجبة، غير مفتقرة الى فاعل. وإذا لم تكن[٤] الأجزاء مفتقرة الى الفاعل، لم يكن المركب مفتقراً الى الفاعل بالضرورة[٥]. فلا يكون التركيب على الاطلاق مستلزماً للامكان، ومنافيا للوجوب.

فان قيل: ان كان شيء من أجزائه ممكنا، يكون لا محالة مفتقرا الى فاعل، فيكون المركب مفتقرا الى ذلك الفاعل، لأن المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء. وان لم يكن شيء من أجزائه ممكنا، لزم تعدد الواجب لذاته، وقد مرّ استحالته.

قلنا: قد مرّ أيضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من أدلّة استحالة تعدد

---

(١) ن: بدون «لو».
(٢) ك: بدون «له».
(٣) ح: برهان بينّ.
(٤) س: يكن.
(٥) ح: ضرورة.

(٥٣ ـ ب) الواجب، فلا يتم ما كان مبتنى[١] عليها. وليس لإثبات واجب الوجود دليل يعوّل عليه، /الاّ استحالة التسلسل/[٢]. وهي لا تقتضي[٣] الاّ انتهاء الممكنات الى موجود لا يفتقر الى علّة، سواء كان له أجزاء أو لا، وانتهاء المركبات الى أجزاء بسيطة لا أجزاء لها، والاّ لزم التسلسل في الأجزاء، وهو[٤] محال.

ولم يذكروا دليلا يعوّل عليه، على أن الواجب يستحيل تركّبه. ولو قالوا: نحن نصطلح على أن /واجب الوجود/[٥] ما لا يفتقر في وجوده الى غيره أصلا، فلا يكون المركب واجب الوجود لافتقاره الى جزئه الذي هو غيره، فلا مشاحة معهم. لكنه لا يلزم منه أن لا يكون للمبدأ الأول، أعني الموجد الأول للعالم، أجزاء عقلية أو خارجية كما هو المدّعى. ولو سلّم امتناع تركبه من الأجزاء الخارجية، فلا نسلّم امتناعه من الأجزاء العقلية. فان وجوبه، إنما هو بالنسبة الى وجوده الخارجي، لا الى وجوده العقلي. كيف، ومحل هذا الوجود هو[٦] العقل، وهو ممكن، ولا يعقل أن يكون المحل[٧] ممكنا، والحال فيه واجبا.

فان قيل: لا تكون الأجزاء العقلية الاّ مأخوذة من الأجزاء الخارجية. فثبوت الأجزاء العقلية مستلزم لثبوت الأجزاء الخارجية، وقد سلّمتم امتناعه.

قلنا: هذا الحصر ممنوع. فانا نجوّز أن تكون للبسائط الخارجية ماهيات مركبة في العقل، والبديهة لا تأبى عن ذلك، ولا برهان عليه.

<نفي التركيب العقلي:>

ـ الثاني، أي الدليل الدال على نفي التركيب العقلي خاصة[٨] عن الواجب تعالى، أنه لا يشارك شيئا من الأشياء /في ماهية[٩] ذلك الشيء/[١٠]، لأن حقيقة كل شيء سواه تقتضي[١١] الامكان، وحقيقته تعالى تقتضي[١٢] الوجوب. والامكان

(١) س: مبنيا.
(٢) ح، ن: الاستحالة.
(٣) س: يقتضي.
(٤) س: وهو أيضا.
(٥) ح: الواجب. س: واجب الواجب.
(٦) ح: وهو.
(٧) ح، ن: الممكن.
(٨) ح: بدون «خاصة».
(٩) س: ما هيته.
(١٠) ح: / ما هية. وذلك /
(١١ ـ ١٢) س: يقتضي.

والوجوب متنافيان، وتنافي اللوازم دليل[1] تنافي الملزومات.

فاذن، واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في أمر ذاتي، جنسا كان أو نوعا. فلا[2] يحتاج الى[3] ما يميزه عن المشاركات الجنسية، وهو الفصل أو النوعية، وهو الذي سمّيناه التعينّ. اذ الاحتياج الى أحد هذين انما يكون عند المشاركة على أحد الوجهين. وهذا مبني على أن الفصل لا يكون الاّ لتميّز الماهية عن مشاركاتها الجنسيّة، وأن تحقق الفصل للشيء مستلزم لتحقق الجنس له.

فأما اذا جُوّز أن تكون (٥٤ ـ أ) ماهية مركّبة من أمرين متساويين، ويكون كل منهما فصلا لها يميّزها عما يشاركها في الوجود، فلا يلزم من عدم مشاركة الواجب لشيء من الأشياء في جنس، عدم احتياجه الى فصل، حتى يلزم عدم التركيب العقلي. لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين، فبنوا[4] الكلام هنا على هذا. وقد تقرّر وجه عدم المشاركة، بأن حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير، كما سيأتي بيانه. وليست حقيقة شيء مما سواه هي الوجود، إذ كل منها ممكن الوجود. ولو كانت حقيقة شيء منها هي الوجود لكان واجب الوجود، لأن ثبوت الشيء لنفسه واجب.

ويردّ على هذا، أنه مبني على أن حقيقة الواجب هي الوجود فقط، وسيأتي الكلام عليه وعلى الوجهين معا، أنهما على تقدير تمامهما، لا يوجبان الاّ أن تكون[5] حقيقته تعالى مباينة[6] لحقيقة كل ما[7] سواه. فأما أن ليس لحقيقته جزء مشترك بينها وبين غيرها، فلا يلزم من هذين التقريرين الاّ أن[8] يرجع الى الدليل الأول، الدال على أنه لا يجوز أن يكون لواجب الوجود جزء أصلا، لا مشتركا ولا مساويا، فيكون هذا الدليل ضائعا. مع أنه قد عرف عدم تمام الدليل الأول[9] على هذا المطلوب، ولهذا قال بعضهم: ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب الخارجي.

فان قيل: ثبت بالبرهان[10] أن الوجود بسيط لا جزء له، لا عقلاً ولا

(١) ح: دليل على. ن: يدل على.
(٢) س: ولا.
(٣) س: بدون «الى».
(٤) س: وبنوا.
(٥) س: يكون.
(٦) ح: مبائنة.
(٧) ك: بدون «ما».
(٨) ك: أن لا.
(٩) ح: بدون «الأول».
(١٠) ن: بأكثرها.

خارجاً. وحقيقة الواجب هي الوجود لا غير. فثبت أنه لا جزء له مشترك، فهذا الإيراد عن التقرير الثاني ساقط.

قلنا: هات ما تزعمه برهانا حتى تسمع ما عليه. ثم انه على تقدير تمامه، فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب عنه تعالى، لا إتمامٌ لذلك التقرير. اذ على هذا التقدير[1] تكون[2] سائر المقدمات المذكورة فيه لغواً. وقد عورض دليل المقدمة القائلة إن الواجب لا يشارك شيئا من الأشياء في الحقيقة، بأن الواجب يشارك سائر الحقائق في الوجود، فكيف لا يشارك شيئا منها في الحقيقة.

وأجيب بأن الوجود ليس ذاتيا لشيء من الممكنات، أي ليس ماهية شيء[3] منها، ولا جزءها[4]، بل هو عارض لها. فلا يلزم من مشاركة (٥٤ ـ ب) الواجب لها في الوجود، مشاركته لها ولا لشيء[5] منها في الحقيقة، سواء كان حقيقة الواجب هي نفس الوجود أو معروضة له[6].

وقد يقال في المعارضة: ان حقيقة الواجب ليست الاّ الوجود[7] الخاص الواجب، فهو مشارك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود، وهذه مشاركة في الحقيقة.

<جوابا صاحب المحاكمات:>

وذكر صاحب «المحاكمات» لهذا جوابين:

ـ أحدهما أن الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزءها[8]، بل عارض له. فيكون قائما بالغير، والوجود الواجب قائم بالذات، / ولا مشاركة بين القائم بالذات/[9] والقائم بالغير في الحقيقة والماهية.

ـ وثانيهما أن مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة، ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها، لأن الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة.

---

(١) ح: التقرير.
(٢) س: يكون.
(٣) ح: بدون «شيء».
(٤) ح: جزؤ ها.
(٥) ح، ن: شيء.
(٦) ن: لها.
(٧) ك: لوجود.
(٨) ح، س: جزؤ ها.
(٩) ن: ساقطة.

وفيه نظر. لأن جوابه الأول بالنظر الى ظاهره، ليس الا[1] معارضة لدليل المعارض، اذ لا يفيد الاّ أن الواجب لا يصحّ أن يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة. وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض، ولا منع له. وحينئذٍ[2] فلا فائدة في الجواب، لأنه أفاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات[3] الممكنات في الحقيقة. ودليل المعارض أفاد ثبوت المشاركة، فتعارضا، فتساقطا.

وليس مطلوب المعارض الاّ هذا، فلا يتم جواب المعارضة إلاّ بإبطال احدى مقدماتها. ولا أقل من المنع، فهو لا يتم الاّ بما ذكر في الجواب الثاني، من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة. فلا يكون وجها آخر في الجواب مقابلاً للوجه الثاني، بل الظاهر ان مجموعهما جواب واحد، لأن ما ذكر في الوجه الثاني من أن الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة، مجرد ادعاء لم يذكر له بيان. فلا يبطل به ما ادعاه المعارض، من أن[4] مشاركة[5] الوجودات الخاصة في الوجود، مشاركة في الحقيقة.

وهو وان كان متضمناً لمنع ما ادعاه المعارض، والمنع كافٍ في جواب المعارضة، لأن المعارض مستدل؛ لكن لا شبهة في أن إبطال[6] بعض مقدماتها أقوى في (٥٥ ـ أ) الجواب. فالأولى أن يورد دليل على أن الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة، ليبطل به ما ادعاه المعارض، من أن المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة. ومن[7] أدلته ما ذكر في الوجه الأول، فباجتماعهما يحصل جواب تام دافع للمعارضة.

وقد عورض أصل الدليل، الدال على أن الواجب ليس له جنس وفصل، وتعينّ زائد على ذاته بوجه إلزامي. وهو أنكم قائلون بأن الجوهر جنس لما تحته، وتفسِّرونه بأن الموجود لا في موضوع. وهذا المعنى متحقق في الواجب، فوجب أن

(١) ك: بدون «إلاّ».
(٢) ح، ن: حينئذ.
(٣) ن: ووجود.
(٤) ك: بدون «أن».
(٥) ن: مشاركات.
(٦) ن: بدون «إبطال».
(٧) ك: من.

يكون الجوهر جنسا له، فلزم أن يكون له فصل وتعينّ. اذ لا بدّ لكل موجود له جنس، من فصلٍ يميّزه عن مشاركاته/ الجنسية، ومن[1] تعينٍ يميّزه عن مشاركاته/[2] النوعية.

وأجيب[3]؛ بان ليس معنى الوجود لا في موضوع، الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل. بل المعنى أنه ماهية، اذا وجدت كانت لا في موضوع. وهذا لا يصدق على الواجب، لأنه يقتضي أن يكون للشيء ماهية ووجود وراءها، لا ماهية للواجب سوى الوجود. والدليل على أن ليس معنى الموجود هنا، الموجود بالفعل، أمران:

ـ أحدهما أنه لو كان كذلك، لزم امتناع تخلف التصديق بكون الشيء موجوداً، عن التصديق بكونه جوهراً. واللازم باطل. فإنا نصدق كثيرا بأن زيدا مثلا في ذاته جوهر. ولم نعرف بعد أنه موجود، فضلاً أن نعرف أنه موجود مقيّد.

وفيه نظر، لأن قولنا زيد جوهر، من الأحكام الإيجابية. وكل حكم إيجابي، كما تقرّر صدقه، موقوف على وجود الموضوع بالفعل، لأن المعدوم كل شيء عنه مسلوب، حتى هو عن نفسه والجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن، حتى يكون وجوده الذهني كافيا في ثبوتها. بل هي مما يتصف به الشيء في الخارج، سواء كانت في نفسها موجودة خارجية أو لا. فالتصديق بكون الشيء جوهراً بالفعل، موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل. نعم، (٥٥ ـ ب) قد يُحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده، لكن المراد منه حينئذٍ أنه جوهر بالقوة، أي ماهية اذا وجدت كانت جوهرا.

ـ وثانيهما، أن المفروض أن الجوهر ذاتي لما تحته، وثبوت ذاتي الشيء[4] لا/ يكون له لعلّه/[5]. والموجودية[6] بالفعل في الممكنات لا تكون[7] الاّ لعلّه، فلا تصلح[8] أن تكون[9] ذاتية لها، سيما مع قيد سلبي. فثبت أن ليس المراد من[10]

(١) ح: بدون «من».
(٢) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٣) ح: أجيب.
(٤) ن: للشيء.
(٥) ح: تكون له علة.
(٦) ن: والوجودية.
(٧) س: يكون.
(٨) ح، ن: يصح.
(٩) س: يكون.
(١٠) ن: بدون «من».

الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل، بل ما ذكرنا.

قال الامام الرازي:

«فان قيل: لما كان /وجود الله/[1] تعالى صفة لحقيقته عندكم، لم يستمّر[2] هذا الجواب على قولكم، فكيف[3] الجواب عن هذا الإشكال؟.

قلنا: ان كونه تعالى، بحيث متى كان موجودا في الأعيان كان لا في موضوع[4]، لاحق من لواحق ذاته. وذلك لا يصلح[5] أن يكون جنساً، لا[6]، فيه ولا في[7] حق[8] غيره. وقد أقمنا الدلائل القاطعة[9] على ذلك في سائر كتبنا».

هذا كلامه[10]، وفيه نظر، لأن المعارض لم يدع أن ما عُرّف به الجوهر جنس، بل أنَ الجوهر نفسه جنس. وقد صرّح الامام أيضًا في تقرير المعارضة، بأن الجوهر جنس بالاتفاق. ولا يلزم من عدم كون المعرِّف جنساً عدم كون المعرَّف جنساً، الاّ اذا كان المعرِّف حداً. وهنا ليس كذلك، بل هو رسم للجوهر كما ذكرنا.

ولا شبهة أنا اذا عرّفنا الحيوان بأنه موجود عنصري، له قوة الحركة الاردايه، لا يخرج بهذا عن كونه جنس الانسان، مع أن هذا المعرِّف خارج عنه. ولم يقصد المعارض من نقل هذا التعريف، الاّ أن يعلم منه أن الجوهر صادق على الله تعالى، لكون معرِّفهِ صادقاً عليه. وكل ما صدق عليه المعرِّف، حداً كان أو رسماً، وجب أن يصدقَ عليه المعرَّف.

ولما ثبت أن الجوهر صادق عليه تعالى، لزم أن يكون جنسا له، لا تفاقهم[11]

(1) ن: وجوده.
(2) ح، ن: لم يتم.
(3) ح، ن: وكيف.
(4) ن: الموضوع.
(5) ح، ن: يصح.
(6) س: لما.
(7) ح: بدون «في».
(8) ن: بدون «حق».
(9) ن: القطيعة.
(10) س: بدون «كلامه».
(11) ح: لا يقال فهم.

على أن الجوهر جنس لما صدق عليه. فليس جواب هذا الاّ منع صدق المعرّف عليه تعالى، أو منع ذلك الاتفاق، ولا يفيد أن المعرّف ليس ذاتياً وجنسا. ويمكن ان يقال: هذا التعريف ليس بصادق عليه تعالى، (٥٦ ـ أ) على قولهم أيضا[١]، لأن قولنا: ماهيةٌ اذا وجدت كانت كذا، مشعر بامكان عدم الوجود، فلا يصدق على واجب الوجود. لكنّ في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات بُعد، فليس الجواب من قبلهم الاّ منع ذلك الاتفاق.

ويترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى، امتناع معرفته بالحدّ، اذ هو لا يكون الاّ مركبا من الجنس والفصل، فتمتنع[٢] معرفته تعالى بالكنه. اذ ما لا يكون بديهيا، فطريق معرفته بالكنه ليس الاّ بالحدّ[٣]. ومعلوم أن العلم بكنه ذات الله تعالى ليس بديهيا. وقد يقال: إن[٤] غير الحد ليس طريقاً لمعرفة النظري بالكنه، بمعنى أنه ليس مستلزما لها. ولكن لا امتناع في أن ينتقل ذهن بطريق الاتفاق، من خواص الشيء الى كنهه. وما دلّ دليل على هذا الامتناع، ولا على امتناع أن يتجلّ الله على قلب عبد من عباده المقربين[٥]، المتحلين بصفاء[٦] القلوب، المتخلين عن /كدورات الذنوب/[٧]، وعلم هذا عند الله تعالى.

* * *

(١) ح، ن: بدون «أيضا».

(٢) س: فيمتنع.

(٣) ح، ن: الحد.

(٤) ن: بدون «ان».

(٥) ح، ن: المؤمنين.

(٦) ن: بضياء.

(٧) ن: الكدورات الكذوب.

المبحث الثامن[1]

أنه تعالى هل له ماهية غير الوجود، أم لا

أثبتها المليون، سوى أبي الحسن الأشعري وأتباعه. ومنعها الفلاسفة، وذهبوا الى أن ذاته تعالى ليست الاّ وجودا مجردا قائما بنفسه، منزّها عن الاقتران بماهية، كوجود الممكنات. واحتجوا عليه، بأنه لو كانت له ماهية ووجود غيرها، لكان قائما بها قطعا؛ والاّ لم يكن الواجب تعالى موجودا، فيكون الوجود صفة له، وهو ممتنع، لما بيّنا من امتناع صفات[2] زائدة له تعالى. مع وجهين آخرين مختصّين بهذا المقام:

<وجها الامتناع:>

ـ أحدهما: أن وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا، لاحتياجه الى الماهية. فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال، فلا يكون الواجب واجباً.

ـ وثانيهما، وهو[3] العمدة في هذا الباب، أنه يلزم منه أن تكون[4] الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود، وأن تكون[5] موجودة بوجودين، وهما[6] ضروريّا الاستحالة. مع أنه، ان كان الوجود السابق عين الذات (٥٦ ـ ب) ثبت[7] المدّعى[8]، والا ننقل[9] الكلام اليه حتى يتسلسل.

وجه اللزوم، أن الوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا آنفا، فلا بدّ له من

---

(١) ن: بياض.
(٢) س: صفة.
(٣) ن: بدون «وهو».
(٤) (٥) س: يكون.
(٦) س: هما.
(٧) ن: ينبت.
(٨) س: المدّعا.
(٩) س: ينتقل.

علّة، وعلّته لا يجوز[1] أن تكون غير تلك[2] الماهية، لما ذكرنا في مبحث الصفات. وكل[3] علّة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة. ولأنه لو لم يكن كذلك، لأنْسَدَّ باب إثبات وجود الصانع. اذ ليس لنا دليل عليه، الاّ أن وجود هذه الممكنات محتاج الى علّة. فلو جاز أن لا تكون[4] تلك[5] العلة موجودة، لم يثبت المطلوب، فلزم أن تكون[6] تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة، ولا يمكن تخلّف المعلول عن علّته التامة. فلزم أن تكون[7] موجودة بعد[8] كونها موجودة، فتكون[9] موجودة بوجودين كما ذكرنا.

والاعتراض:

ـ أما[10] على ما بيّنوا به[11] امتناع الصفات، فقد[12] مرّ هناك فلا حاجة إلى إعادته.

ـ وأما على الوجه الأول من الوجهين المختصين بهذا المقام، فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا. وانما يلزم ذلك لو لم تكن[13] ماهيته مقتضية[14] مستقلة[15] للوجود. فأما[16] اذا كانت مستقلة بالاقتضاء، فلا يمكن زوال الوجود / عنها، نظرا اليها. ولا معنى للواجب الاّ ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته، نظرا الى ذاته. ولا يضرّه احتياج وجوده الى ذاته، ولا جواز زوال الوجود /[17] نظراً اليه نفسه، ولا /نسميه ممكناً/ [18].

ـ وأما على الوجه الثاني، فهو أنكم إن أردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه زائدا على الماهية، الى علة احتياجه الى فاعل ومؤثر يعطيه[19] الوجود، أو يجعل الماهية متصفة به، فهو ممنوع. اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول، واتصاف الماهية

---

(1) ح: تجوز.
(2) س: «تلك» مكرّرة.
(3) ح، ن: وكل صفة.
(4) س: يكون
(5) ح: بدون «تلك»
(6) (7) س: يكون.
(8) س: فيكون موجودة بعد.
(9) س: فيكون.
(10) ح ٠ :« بدون «أما».
(11) ن: أنه.
(12) ح: قد.
(13) س: يكن.
(14) ح: مقتضيته
(15) ن: مستعدة.
(16) س: أما.
(17) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(18) ك: تسميته.
(19) س: تعطيه.

به قديم[1]. وقد بيّنا من قبل أن التأثير في القديم غير ممكن. وان أردتم بعلّية الماهية له، كونها مقتضية ومستلزمة له[2]، فهو مسلّم، وهو الحقّ. ولكن لا نسلّم أن مستلزم الشيء ومقتضيه يجب أن يكون متقدما عليه بالوجود.

وهذا كما تجوّزون[3]، بل تحكمون، بوقوع أن تقتضي ماهيّة تعيّناً، فتكون منحصرة في فرد. ولا شك أن تلك الماهية ليست متقدمة على تعيّنها[4] بالوجود، بل بالذات فقط. وكما أن قابل الوجود متقدم عليه (٥٧ ـ أ) بالذات لا بالوجود. وما ذكرتم من الضرورة انما هو في معطي الوجود والمؤثر فيه؛ لا في[5] مقتضية ومستلزمه. ولا يلزم انسداد باب اثبات الصانع، لأن العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود كما تقرّر فيما تقدّم، فلا بدّ أن يكون موجوداً.

ثم انه يلزم مما ذكروا وجوه من الاستحالة:

ـ **الأول**: إن مطلق الوجود بديهيّ التصوّر بالكنه كما اعترفوا به. وزادوا[6]، فأوردوا لتوضيحه وجوهاً. فلا يخفي مفهومه على[7] عاقل. وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم، يعلم بديهة أنه لا يصدق على شيء قائم بنفسه، بأن يحمل عليه مواطأة، اذ هو التحقق والكون، وهذا يقتضي البتة أن يكون قائما بشيء، ولا يعقل قيامه بنفسه. كما أن كل من يتصوّر معنى المشي[8] والضحك واللون، والسواد وأمثال ذلك، يعلم[9] بديهة أنه لا يحتمل[10] أن يصدق على شيء قائم بنفسه. ولا شك في ذلك، وانكار[11] هذا مكابرة لا يتصوّر وراءها. وهم يقولون ان ذات الصانع فرد من هذا المفهوم، قائم بنفسه، بل قيّوم مقيم[12] لغيره.

ـ **الثاني**: إنه يلزم أن لا يكون الواجب تعالى موجودا[13] حقيقة. اذ معنى

---

(١) ك: بدون «قديم».
(٢) س: لها.
(٣) ك: يجوّزون.
(٤) ن: نفسها.
(٥) ن: بدون «في».
(٦) ن: وأرادوا.
(٧) س: على كل.
(٨) س: الشيء.
(٩) ن: فعلم.
(١٠) ن: لا يحتمل ان يكون.
(١١) ح: وان كان.
(١٢) ح: قيم.
(١٣) س: موجودة.

الموجود[1] ما يتصف بالوجود، وعلى ما ذكروه هو[2] نفس الوجود لا المتصف بالوجود. وهم يجيبون عن هذا، بأن كونه عين الوجود لا ينافي كونه موجوداً، فان كل شيء سوى الوجود محتاج في كونه موجودا الى غيره، الذي هو الوجود. والوجود في كرنه موجودا لا يحتاج الى شيء آخر. فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود، والوجود موجود[3] بنفسه.

وهذا كما أن كل ما هو غير الضوء مضيء بغيره، الذي هو الضوء، والضوء مضيء بنفسه لا بغيره، وليس بشيء[4]. اذ[5] من[6] البديهي أنه يمتنع[7] اتصاف الشيء بنفسه حقيقة، وما يقال من أن الوجوب[8] واجب والبقاء باقٍ، والقدم قديم وأمثال ذلك، فانما هو اعتبار[9] محض، يجري في بعض الأمور الاعتبارية لا في الأمور الخارجية ولا في الوجود. فان /الوجود في الخارج وجود فيه/[10] لا موجود فيه، والضوء ضوء في نفسه لا مضيء..

وهذا كما أن السواد (٥٧ ـ ب) سواد في نفسه لا أسود، والحركة حركة في نفسها لا متحركة. ولم يصح أن يقال: كل[11] شيء سوى السواد فهو أسود بالسواد، والسواد أسود بنفسه. /وبالجملة، كل من يتصور معنى الموصوف، والصفة والاتصاف، لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشيء بنفسه/[12] حقيقة[13].

فان قيل: نحن نبينّ عدم منافاة كونه عين الوجود، لكونه موجوداً بوجه[14] آخر، لا يلزم منه اتصاف الشيء بنفسه. وهو أن ما يصدق[15] عليه مطلق الوجود طبائع مختلفة، بدليل اختلاف لوازمها. فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود العلة، وبعضها يلزمه التأخر كوجود المعلول. وبعضها يلزمه[16] الأولوية كوجود الجوهر، وبعضها يلزمه عدم الأولوية كوجود العرض. وبعضها يلزمه[17] الأشدّية

(١) س: الوجود.
(٢) ح: «وهو.
(٣) س: موجود به.
(٤) ح: بشيء آخر.
(٥) ح، ن: بدون «اذ».
(٦) ح: ومن.
(٧) س: تمتنع.
(٨) ح: الوجود.
(٩) س: اعتباري.
(١٠) ح، ن: وردت العبارة هكذا: /الوجود في الخارج وفيه/.
(١١) ح، ن: بدون «كل».
(١٢) ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(١٣) ح: بدون «حقيقة».
(١٤) ح، ن: بوجود.
(١٥) ح: صدق.
(١٦ - ١٧) ح: تلزمه.

كوجود الواجب، وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن. بل الجهات الثلاث[١] مجتمعة في هذين الوجودين، واختلاف اللوازم وتباينها /يدل على/[٢] اختلاف الملزومات وتباينها. ويقال لمثل هذا العام الذي يختلف[٣] أفراده باحدى هذه الجهات، المشكك[٤] /والمقول بالتشكيك/[٥] فعلم أن الوجودات حقائق مختلفة متباينة، فلا يلزم من كونه تعالى موجودا، مع كون وجوده عين ذاته، اتصاف الشيء بنفسه. لأنه يجوز أن يكون الموصوف الذي هو عين الذات، حقيقة من تلك الحقائق، والصفة حقيقة أخرى منها[٦].

قلنا: إن كانت الصفة عين الموصوف، لزم اتصاف الشيء بنفسه، وان كانت غيره، لم يكن وجود الواجب عين ذاته. وأيضا، ان كانت الصفة وجودا ممكنا لزم امكان الواجب، وان /كانت وجودا/[٧] واجبا لزم تعدد الوجود[٨] الواجب. وهم لا يقولون به.

فان قيل: اذا لم يكن الوجود موجودا في الخارج، لم يتصف به الشيء في الخارج. فلا يكون شيء موجوداً خارجياً.

قلنا: لا يلزم. فان اتصاف شيء بآخر في الخارج، /مستلزم لوجود ذلك الشيء في الخارج، لا لوجود/[٩] الآخر فيه. فان الشخص متصف بالعمى في الخارج، مع أن العمى ليس موجودا فيه. نعم، لا يمكن هذا ما لم يكن الشخص موجودا في الخارج. وتحقيق هذا، أن الموجود الخارجي (٥٨ ـ أ) ما يكون الخارج ظرفا لثبوته ووجوده، لا ما يكون ظرفا لنفسه.

فاذا قلنا مثلا، زيد متصف بالوجود /في الخارج/[١٠]؛ فلا يخلو اما أن يكون الخارج ظرفا للوجود، أو للاتصاف به.

فان كان الأول، فلا يكون الوجود موجودا خارجياً، لأن الخارج وقع ظرفا

---

(١) س: الثلث.
(٢) ن: يوجب.
(٣) ح: تختلف.
(٤) ح: مشكك.
(٥) ح: ساقطة.
(٦) س: بدون «منها».
(٧) ح: كان وجوده.
(٨) ح: بدون «الوجود». ن: الوجوب.
(٩) ح، س: /يتوقف على وجود ذلك الشيء/ في الخارج، لا على وجود.
(١٠) س: الخارجي.

لنفسه لا لوجوده. ويكون زيد موجودا خارجياً، لأن الخارج وقع ظرفا لوجوده.

وان كان الثاني، لم يكن الاتصاف موجودا[1] خارجيا، /لأن الخارج وقع ما/[2]. ولم يعلم حال الوجود أنه موجود خارجي أو لا. اذا اتصاف الشيء في الخارج يجوز أن يكون بأمر موجود فيه، كالسواد[3]، وأن يكون بمعدوم[4] فيه، كالعمى. ولكن يلزم أن يكون زيد موجودا في الخارج، وان لم يقع الخارج ظرفا لوجوده. إذ اتصاف الشيء في الخارج بآخر، وثبوته له ـ سواء كان الآخر أمرا[5] وجوديا أو عدميا ـ بدون وجود ذلك الشيء ممتنع بديهة. فعلم أن عدم كون الوجود موجودا، لا يستلزم عدم صحة قولنا: «الشيء متصف بالوجود في الخارج». نعم، هو مستلزم لعدم صحة قولنا: «وجود زيد ثابت في الخارج». وأيضا، عدم كون الاتصاف موجودا في الخارج، مستلزم لعدم صحة قولنا: «اتصاف الشخص بكذا ثابت في الخارج»، لا عدم صحة قولنا: هو متصف بكذا في الخارج».

ـ **الثالث**[6]: إنه يلزم أن لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات. اذ معنى الواجب بالذات، ما تقتضي[7] ذاته وجوده. فاذا كان الوجود عين الذات، لا يتصوّر اقتضاؤها[8] له، والاّ يلزم أن تكون[9] متقدمة على نفسها.

وأجيب عنه، بأن الوجود الذي هو عين الذات وجود مخصوص، هو فرد لمطلق[10] الوجود ـ المشترك بين جميع الوجودات الخاصة للموجودات ـ معروض له. فيكون غيره. وهذا الفرد مقتض لعارضه الذي هو الوجود المطلق، وهذا معنى قولهم «ان ذاته تقتضي[11] وجوده»، وليس فيه اقتضاء الشيء لنفسه، ولا منافاة لمذهبهم.

ولا يلزم من هذا أن يكون كل ممكن واجبا لذاته؛ بأن يقال: ان وجوده الخاص يقتضي عارضه الذي هو مطلق الوجود، كالوجود[12] الخاص للواجب.

---

(١) ك: مكررة (موجوداً موجوداً).
(٢) ح، س، ن: ساقطة.
(٣) س: كالسواد فيه.
(٤) ح: بأمر معدوم. س: لمعدوم.
(٥) ك: أمر.
(٦) من وجوه الاستحالة اللازمة مماذكروا ق(٥٧ ـ أ)،ص ٢١١.
(٧) جميع النسخ: يقتضي.
(٨) س، ك: اقتضاءها.
(٩) س: يكون.
(١٠) ح، ن: مطلق.
(١١) س، ك: يقتضي.
(١٢) س: بدون «كالوجود».

(٥٨ ـ ب) وذلك لأن ذات الممكن غير وجـوده الخاص، فـلا يلزم من اقتضاء وجوده[١] مطلق الوجود، اقتضاء ذاته ذلك. ولا أن يكون وجـود[٢] كل ممكن واجبا، بأن يقال: «انه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق. فهو شيء يقتضي لذاته وجوده، كالوجود الخاص الواجبي بعينه. وذلك لأن الوجود الخاص للممكن غير مستغن في نفسه عن غيره، بل هو محتاج الى علته، فيكون عارضه[٣] أيضا محتاجا اليها. فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقتضيا له بالاستقلال، بل مع علّته، بخلاف الوجود الخاص الواجبي، فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار الى شيء أصلا.

وفيه نظر.

ـ أما أولا، فلأنه لا شبهة لنا في أن المراد بواجب الوجود، وممكن الوجود، وممتنع الوجود؛ ما يكون الوجود محمولا عليه حمل الاشتقاق ايجابا أو سلبا، لا حمل المواطأة ولا أعمّ[٤]. فان معنى الممتنع ما لا يمكن كونه موجوداً، لا ما لا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص. وكذا، معنى الممكن ما يتساوى كونه موجودا وكونه معدوما، لا ما يتساوى عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص[٥]، ولا عروضه له، ولا المعنى الأعم المحتمل لهذا.

فمعنى قولهم: «الواجب ما[٦] تقتضي[٧] ذاته وجوده»، أنه ما تقتضي[٨] ذاته كونه موجودا. وكيف لا، ولا يضاف أبدا مطلق الوجود الى فرد منه. كما لا يقال: انسان زيد. ولا ماشي زيد، باعتبار أن هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا. نعم، قد يضاف العام الى الخاص للبيان، كما يقال: لون السواد. لكن المراد هناك، اللون الذي هو السواد. فيكون المراد بالعام هناك، الخاص. وتكون[٩] الاضافة بمعنى هو هو، لا بمعنى هو له، كما هو ظاهر معنى الاضافة[١٠]. فيكون

---

(١) ح، ن: وجوده الخاص.

(٢) ح: بدون «وجود».

(٣) عارضة.

(٤) ح: أعمّ منه.

(٥) ن: بدون «الخاص».

(٦) ح: بدون «ما».

(٧) - (٨) س: يقتضي.

(٩) س: يكون.

(١٠) س، هامش: وههنا تأمل، وهو أن احتياج الوجود المطلق إلى الفاعل، بالمعنى الذي ذكره، لا يتوقف على كون وجوده الخاص في الخارج. ألا ترى أن الوجود الخاص، ما فرض للمكن في العقل؟ مع أنه يحتاج إلى العلة. فتأمّل.

معنى وجود الشيء، الوجود الذي به يكون موجودا، لا الوجود[1] الذي يصدق عليه بالمواطأة.

ـ وأما ثانيا، فلأن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص، لا يخلو اما أن يكون في الخارج أو في العقل.

وعلى الأول، يلزم انتقاض أصلين كبيرين معتبرين عندهم، وهما ما سبق من أن الواحد لا يكون فاعلا وقابلاً[2] لشيء واحد. (٥٩ ـ أ) وأن الواحد لا يصدر عنه الاّ الواحد. وذلك لأن كل عارض لشيء ممكن، لاحتياجه الى معروضه، سواء كان المعروض واجبا أو ممكنا، وسواء كان العارض لازما أو مفارقا. ولهذا بعينه ذهبوا الى أن وجود الواجب عينه[3]، فيحتاج الى علّة، ولا يجوز أن تكون[4] علته غير معروضه[5]، لاستحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه من الوجوه، فيكون فاعلا لعارضه. ولا شك أن معروض الشيء قابل له، فهذا المعروض فاعل وقابل معا لعارضه. واذا كان كذلك، فهذا العارض أثر له. وقد قالوا: صدر عنه العقل[6] الأول، فصدر عن الواحد اثنان. وبطل أيضا ما[7] قالوا: ان المعلول الأول هو العقل، لأنه لا يعقل أن يكون صدور العقل[8] منه قبل عروض الوجود له.

وعلى الثاني، يلزم أن لا يكون اقتضاؤه[9] لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال، لاحتياجه حينئذٍ الى العقل، والى الحصول فيه. وما ذكره بعض الأفاضل من وجه الفرق بين وجود الواجب[10] ووجود الممكن على الشق الثاني ـ من أن وجود الواجب مستغن في الخارج، مع اقتضائه الوجود المطلق، يعني في العقل، والممكن ليس كذلك، فافترقا ـ لا يغني /هنا من/[11] الحق شيئا. لأنه يجب أن يكون الواجب مقتضيا[12] لذاته وجوده، من غير افتقار الى شيء أصلا. /وان كان/[13] الكلام

---

(١) س: الوجود.
(٢) ك: أو قابلاً.
(٣) س: عنه.
(٤) س: يكون.
(٥) س، ك: معروضة.
(٦) ن: الفعل.
(٧) ن: بدون «ما».
(٨) ن: الفعل.
(٩) ك: اقتضاءه.
(١٠) ح: الوجب.
(١١) ح: هذا عن.
(١٢) ن: متصفا.
(١٣) ح، ن: وان. س: وكان.

فيه، ولم يحصل مما ذكره هذا، ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب، فأي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر؟

فان قيل: نختار أن العروض في الخارج. لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لثبوته، فلا يكون العروض موجودا خارجيا. ولا يلزم أيضا أن يكون العارض موجودا خارجيا، كما ذكر في هذا المبحث، فلا يحتاج شيء منهما[١] الى فاعل، ولا يكون العارض أثرا له. لأن احتياج الشيء الى الفاعل انما يكون في وجوده، فلا يكون أثر الفاعل الّا ما هو موجود[٢]، فلا ينتقض على هذا التقدير شيء من الأصلين كما ذكر.

قلنا: كما أن الممكن في اتصافه بالوجود محتاج الى فاعل، كذلك /في اتصافه/[٣] في (٥٩ ـ ب) نفس الأمر بكل صفة ـ سواء كانت موجودة خارجية كالسواد، أو لا كالعمى ـ محتاج اليه. فكما أن الجسم لا يصير أسود بدون فاعل، كذلك /لا يصير/[٤] أعمى بدونه. وهذا بديهي، من غير فرق بين ما تكون[٥] الصفة موجودة وما لا تكون[٦] موجودة.

بل نقول: أثر الفاعل أبدا، لا يكون الّا اتصاف شيء بشيء. فان الصبّاغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا، بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في نفس الأمر، لا بمعنى أنه يجعل الاتصاف موجودا فيها كما تحققته. فليس أثر الفاعل دائما، الّا ذلك الاتصاف الذي ليس له وجود خارجي أصلا. لكن قد يلزمه وجود بأن تكون[٧] الصفة موجودة، وقد لا[٨]، كما في المتنازع[٩]. نعم، لو كان اتصاف الشيء بالشيء بمجرّد اعتبار العقل، لا في نفس الأمر، كاتصاف المقدار بالتجزيء، لا يحتاج الى فاعل في نفس الأمر سوى المعتبر.

<اعتراض الرازي على الفلاسفة:>

هذا، وقد اعترض الامام الرازي هنا عليهم بوجوه، اذا حقق مذهبهم في هذه

(١) س: منها.
(٢) ح: موجوداً.
(٣) ك: ساقطة.
(٤) ن: ليس.
(٥ - ٦) ح، س: يكون.
(٧) س: يكون.
(٨) ح: لا تكون. س: لا يلزم. ن: لا يلزمه.
(٩) ح: المتنازع فيه.

المسألة[1] لا يتوجه عليهم شيء منها أصلا[5]. ويعلم مذهبهم من أثناء تقريرنا الكلام في هذا المبحث، ولا بأس أن نشير هنا الى حاصله اجمالا، فنقول:

انهم ذهبوا الى أن الوجود مفهوم كليّ، مشترك بين جمع الموجودات، له فرد في كل منها. وهذا المفهوم بديهيّ التصوّر، يعلمه كل عاقل ممن هو أهل للاكتساب[3]، ومن غيره. وهو عارض لأفراده، كالكاتب بالنسبة الى أفراده، لا كالحيوان أو الانسان[4] بالنسبة الى أفرادهما. ويدّعون في هذا الحكم أيضا الضرورة. وينبّهون عليه بأنه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا. والمقول على الأشياء بالتشكيك[5]، لا يجوز أن يكون[6] ذاتيا لشيء منها. ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة بنا هنا الى نقله، وبيان صحته أو فساده.

وأما أفراده، ففي[7] الممكنات عارضة لماهياتها. ففي[8] كل ممكن ثلاثة أشياء: ماهيّة[9]، وفرد من الوجود /عارض لها/[10]، وحصة[11] منه عارضة[12] لذلك الفرد. وفي الواجب فرد منه[13] غير عارض لماهيته، بل هو قائم بنفسه وهو عين الواجب. فهنا شيئان فقط: فرد من الوجود، (٦٠ ـ أ) وحصة منه عارضة لهذا الفرد. وتلك الأفراد مختلفة بالحقائق، كما أن أفراد الماشي مختلفة بها. فحقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات، مباينة[14] لها. هذا حاصل مذهبهم.

ومن اعتراضاته عليهم، أنه يلزم مما ذهبتم اليه، اما تخلّف المعلول عن علّته التامة، أو احتياج الواجب الى غيره. وبطلان كل منهما غني عن البيان.

أما الملازمة، فهو أن الوجود المشترك بين الواجب والممكن، من حيث هو وجود، اما أن يقتضي لذاته عروضه لماهيته، أو لا عروضه لها. أو لا يقتضي لا هذا ولا ذاك. وعلى[15] الأول يلزم تخلّف مقتضاه عنه في الواجب، لأنه ليس عارضا

---

(١) ح، س: المسئلة.
(٢) ن: بدون «أصلا».
(٣) ح، س: الاكتساب.
(٤) ح: والانسان.
(٥) ح: بدون «بالتشكيك».
(٦) ن: بدون «يكون».
(٧) - (٨) س: نفي.
(٩) س: ماهيته.
(١٠) ن: ساقطة.
(١١) س: وحصته.
(١٢) س: عارض.
(١٣) ح: بدون «منه».
(١٤) ح: مبائنة. ن: متباينة.
(١٥) ن: فعلى.

فيه لماهيته على زعمكم. وعلى الثاني يلزم التخلّف في الممكنات، لأنه عارض لها فيها بالاتفاق. وعلى الثالث يلزم أن يكون عدم عروضه لها في الواجب لعلّة مغايرة[1] ، فيلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره.

لا يقال: المحتاج الى العلة هو العروض لا عدمه، اذ يكفي فيه عدم تلك العلّة.

لأنا نقول: فيحتاج الى ذلك العدم وهو أيضا علّة مغايرة[2].

ووجه اندفاعه أن المختار هو القسم الثالث. ولا يلزم الاحتياج لأن عدم العروض انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجبي، الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود[3] الممكن. ولا يلزم من عدم اقتضاء العارض العام للحقائق المختلفة لشيء، عدم اقتضاء بعض تلك الحقائق له. كما أن الماشي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدمها، مع أن الانسان يقتضيها، والفرس يقتضي عدمها. بل الأمر في الذاتي العام أيضا كذلك، كالحيوان بالنسبة الى تلك القابليّة من غير فرق.

ومنها[4]، أنهم اتفقوا على أن العقول البشرية لا يمكن أن تدرك[5] حقيقة ذات الله تعالى. وقد اتفقوا على أن وجوده مدرَكٌ لهم. بل ادعوا فيه الضرورة كما مرّ. وغير المدرِك غير المدرَك، فيمتنع أن يكون وجوده عين ذاته.

ووجه اندفاعه، أن المدرَك هو الوجود المشترك. ولا خفاء ولا خلاف[6] في أنه غير ذاته. وعين ذاته إنما هو الوجود الخاص. ولم يقل أحد منهم بإمكان ادراك حقيقته،فضلا /عن وقوعه، فضلا[7]/ [8] عن بداهته.

ومنها أنه لو كان كما ذكرتم، (٦٠ ـ ب) لزم أن يكون كل ممكن علّةً لجميع الممكنات، حتى لنفسه ولعلله. وأن يكون متصفاً بجميع صفات الواجب، /ومن جملتها أن لا يكون علة لنفسه وأن لا يكون له علة/ [9] .واللازم باطل بالضرورة.

(١) ح: مغائرة. ك: متغايرة.
(٢) ح: مغائرة.
(٣) ن: بدون «وجود».
(٤) من اعتراضات الرازي على الفلاسفة.
(٥) س: يدرك.
(٦) س: اختلاف.
(٧) ح: بدون «فضلا».
(٨) س: العبارة بين الخطين ساقطة.
(٩) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.

وجه اللزوم، أن الواجب علّة للممكنات، ومتصف بالصفات. وزعمكم ان الواجب ليس الاّ الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل لـه في علّية الممكنات واقتضاء تلك الصفات، لأن العدم لا يكون علّة للوجود، ولا جزءاً منها، فلم يبقَ للعلّية الاّ الوجود وحده، والمفروض أنه مشترك بين جميع الموجودات. فيكون وجود الواجب مساوياً لوجود سائر الموجودات. فيكون وجود الواجب مساوياً لوجود سائر الموجودات في الحقيقة. فتكون[1] تلك الوجودات مساوية لوجود الواجب في العلّية، وفي الاقتران بتلك الصفات. بل يلزم أن تكون[2] كل ذرّة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري، ولا شك في استحالته.

ووجه اندفاعه أن اشتراك مفهوم بين أشياء، لا يستلزم أن تكون[3] تلك الأشياء متساوية[4] في الحقيقة، وفي لوازمها وأحكامها. فالمتصف بعلية الممكنات وبتلك[5] الصفات، الوجود[6] الخاص الواجبي، الذي هو حقيقة مخالفة لحقائق وجودات الممكنات. فلا يلزم ثبوت لوازمها وأحكامها لشيء من تلك الوجودات، مع أن قوله «العدم لا دخل له في علّية الموجودات» ممنوع. فان عدم المانع من تمام عللها.

ومنها[7]؛ أن[8] من قواعدهم التي بنوا عليها كثيراً من أحكامهم، أن الطبيعة النوعية يصح على كل فردٍ منها ما يصح على سائر أفرادها. ولا تختلف[9] مقتضياتها. فنقول: الوجود من حيث هو وجود، محذوفاً عنه سائر العوارض، طبيعة واحدة نوعية، فلا يجوز أن تختلف[10] مقتضياتها. واذا كان كذلك، فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى المادة، فكيف يعقل انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهراً قائمًا بنفسه، بحيث يكون أقوى الموجودات، وأشدها قياما بالنفس!.

ووجه اندفاعه، أن كونه طبيعة نوعية /مما لم تقم عليه (٦١ ـ أ) شبهة، فضلاً عن دليل. بل عندهم ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية/[11]، ولا[12] جنسيّة. وهو[13] كونه مقولاً على أفراده بالتشكيك.

---

(١) س: فيكون.
(٢) ج، س: يكون.
(٣) س: يكون.
(٤) ن: مساوية.
(٥) س: وتلك.
(٦) ح، ن: هو الوجود.
(٧) من اعتراضاته عليهم.
(٨) ن: أي.
(٩ ـ ١٠) س: يختلف.
(١١) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٢) ح: فلا.
(١٣) ك: بدون «وهو».

فان قيل: كلامه هذا مبني على أنهم قالوا ان كل كليّ، ولو كان عاما، فهو بالقياس الى حصصه[1] الموجودة في الأفراد نوع. فلا يجوز أن تختلف[2] مقتضياته بالنظر الى حصصه. وبذلك يتم مقصوده؛ لأن الوجود اذا كان مشتركا بين الواجب والممكن، كان في وجود كل منهما حصة منه. فيجب ان لا يختلف مقتضى الحصتين، فيجوز على كل منهما ما يجوز على الأخرى[3]، ويلزم المحذور.

قلنا: لا يلزم من عدم جواز اختلاف مقتضى الحصتين، عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين. لأن الحصتين عارضتان للفردين، ولا يلزم توافق[4] المعروض والعارض في اقتضاء شيء وعدم اقتضائه، ولزومه وعدم لزومه. فهنا الوجود الواجبي، الذي هو فرد من مطلق الوجود، يقتضي اتصافه بعلّية الممكنات، وبسائر[5] الصفات، وان لم تقتضِ[6] حصّة الوجود العارضة له ذلك.

فعلم[7] أن مبنى جميع هذه الاعتراضات، توهّمه أن كون مفهومٍ مشتركاً بين أفراد، يستلزم كون تلك الأفراد متساوية في الحقيقة. وذهوله عما قالوا: إن الوجود مقول بالتشكيك، /وإن المقول بالتشكيك/[8] لا يجوز أن تكون[9] أفراده متساوية الحقيقة[10]. بل على تقدير كونه متواطئاً أيضاً، لا يلزم ذلك. وهذا منه عجيب جداً.

<مقالة بعض المشايخ المحققين:>

واعلم أن لبعض المشايخ المحققين، مقالة في تحقيق أن الوجود عين الواجب؛ ارتضاها بعض الأفاضل[11] غاية الارتضاء، وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع، وأحلّها من اللطف والغموض بمحلٍ[12] منيع، حيث قال: لا يدركها 'الّا أولو[13] البصائر والألباب، الذين خُصّوا بحكمةٍ بالغة وفصل الخطاب. ولا يعلمها

---

(١) ح: حقيقة حصصه.
٢ - س: يختلف.
٣-ح، ن: الآخر.
(٤) س: توقف.
(٥) ن: وسائر.
(٦) س: يقتضي.
(٧) ح، ن: نعم.
(٨) س: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٩) س: يكون.
(١٠) ح: في الحقيقة.
(١١) ك، هامش: المراد ببعض الأفاضل السيد الشريف رحمه الله.
(١٢) ح، س: في محل.
(١٣) ح: ألو. س، ك: أولوا.

الاّ الراسخون في العلم. لكن اذا نظر فيها نظر الاطلاع على حقيقتها، والاحاطة بجملتها، لا يظهر منها شيء محصّل، ولا يثبت بها مطلوب منقّح. فلنوردها كما ذكرها ذلك الفاضل[١]، ثم[٢] لنتكلم عليها.

قال: كل مفهوم مغاير[٣] (٦١ ـ ب) للوجود، /كالانسان مثلا، فانه ما لم ينضمّ اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر، لم يكن موجودا فيها قطعا. وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه، لم يكن له الحكم بكونه موجوداً. فكل مفهوم مغاير للوجود[٤] / [٥]، / فهو في كونه موجوداً في نفس الأمر، محتاج الى غيره الذي هو الوجود. وكل ما هو محتاج في كونه موجوداً الى غيره، فهو ممكن/[٦]. اذ لا معنى للممكن الاّ ما احتاج في كونه موجودا الى غيره. فكل مفهوم مغاير[٧] للوجود فهو ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من المفهومات المغايرة[٨] للوجود بواجب.

وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود، فهو لا يكون الاّ عين الوجود، الذي هو موجود بذاته لا بأمرٍ مغاير[٩] لذاته. ولّما وجب أن يكون الواجب جزئياً حقيقياً قائما بذاته، ويكون تعيّنه بذاته لا بأمرٍ زائد على ذاته، وجب أن يكون الوجود أيضا كذلك، اذ هو عينه. فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن أن يكون له أفراد، بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي، ليس فيه امكان تعدّدٍ ولا انقسام[١٠]، وقائم بذاته منزّه عن كونه عارضا لغيره. فيكون الواجب هو الوجود المطلق، أي المعرّى[١١] عن التقييد بغيره والإنضمام اليه.

وعلى هذا لا يُتصوّر عروض الوجود للماهيات الممكنة. فليس معنى كونها موجودة، الاّ أن لها نسبة[١٢] مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته. وتلك النسبة على وجوهٍ مختلفةٍ /وأنحاء شتى/[١٣]، يتعذّر الاطلاع على ماهياتها. فالموجود كليّ وان

---

(١) ن: بدون «الفاضل».

(٢) ح: بدون «ثم».

(٣) ح: مغائر.

(٤) ح: ممكن، بدل «مغاير للوجود».

(٥) ك: ما ورد بين الخطين ساقط.

(٦) ح: ما ورد بين الخطين المنحنين ساقط.

(٧ - ٨) ح: مغائر، المغائرة.

(٩) ح: مغائر.

(١٠) ح، ن: وانقسام.

(١١) ح: الجزئي المعرّي.

(١٢) ن: بدون «نسبة».

(١٣) ح: لأن الأشياء.

كان الوجود جزئياً حقيقياً. هذا ملخّص كلام ذلك المحقق.

وقد أورد[١] الفاضل عليه، أن الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة، /فكيف يكون جزئياً حقيقيا؟ وأيضا، المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود، كما اشتهر في كلامهم/[٢]، فكيف يفسّر بمعنىً لا يفهمه أحد؟.

وأجاب عن الأول، بأن الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر[٣] اليه الأذهان[٤] من مدلول اللفظ. فانه يجوز أن يكون مفهوماً كليا، وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته، كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته[٥]. وعن الثاني، بأن الممتنع هو البرهان وما يؤدي اليه، لا الإشتهار في أَلْسِنَةِ الأقوام بمعونة الأوهام.

ونحن نقول: يجب أولاً أن يحصِّل معاني الألفاظ التي (٦٢ ـ أ) يقع الحكم عليها أو بها، على الوجه الذي هو مناط الحكم، حتى تتبينّ[٦] حقّية الأحكام، وبطلانها. فمراد ذلك المحقق بلفظ الموجود، ـ في قوله «كل مفهوم[٧] مغاير للوجود، ما[٨] لم ينضّم اليه الوجود لم يكن موجودا». وقد ثبت بالبرهان أن الوجود موجود، ـ ان كان ما تفهمه[٩] العقول[١٠]، يعني المتصف بالوجود حقيقة، فهو لا يرضى به ولا يصح أيضا في الوجود.

وان كان مراده ما صرّح به من بعد، أنه الشيء الذي له نسبة الى الوجود، فهو لا يتصوّر بالحقيقة في الوجود. اذ نسبة الشيء الى نفسه لا تعقل الاّ بمحض الاعتبار، فكيف ثبت[١١] بالبرهان أنه موجود؟ وان كان المراد معنىً آخر، لا هذا ولا ذاك، فليبيّنه حتى ينظر[١٢] في صحته وفساده.

ثم قوله: «فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً...» الى آخره[١٣]، ان أراد به

---

(١) ن: زاد.
(٢) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٣) ن: تتبادر.
(٤) ن: الأوهام.
(٥) س: حقيقة.
(٦) س: يتبينّ.
(٧) س: موجود.
(٨) ن: وما.
(٩) س، ك: يفهمه.
(١٠) ن: بدون «العقول».
(١١) س: يثبت.
(١٢) س: تنظر.
(١٣) ح: بدون «إلى آخره».

أن [١] الوجود الذي هو عين الواجب كذلك[٢]، وأنه لا يتصوّر عروض هذا الوجود للممكنات، فلا نزاع لأحدٍ في ذلك. لكن لا يصح حينئذٍ تفريع قوله، فليس معنى كونها موجودة الاّ أن لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود، لأنه لا [٣] يجوز أن يكون معنى آخر أعم من هذا الوجود، غير موجود في الخارج، عارضاً للممكنات في نفس الأمر. ويكون هو ماهية الوجود، كما ذهب اليه الفلاسفة، واعترف به ذلك الفاضل المروّج لهذه المقالة. وليس في المقدمات السابقة ما ينفي هذا، فيكون معنى كون الماهيات الممكنة موجودة، ما يتبادر منه من[٤] اتصافها بالوجود في نفس الأمر.

والحاصل، أنه إن كان لبديهيات العقل من التصوّرات والتصديقات، ولما يلزم منها من النظريات القطعية، اعتبار في تحقيق الأشياء؛ فهو/ ببديهته يفهم/[٥] للوجود معنى كلياً مشتركا بين الموجودات، هو[٦] الكون والتحقّق. ويحكم قطعا بأن الممكنات متصفة به في نفس الأمر، بحيث لا /يشتبه عليه/[٧] أصلا، أن[٨] لهذا السواد ولهذه[٩] الحرارة وأمثالها، ولمحالها[١٠]، تحققاً حقيقة. فللوجود مفهوم كليّ.

ومعنى كون هذه الأشياء موجودة، أنها متصفة حقيقة بالوجود، لا مجرد أن لها[١١] نسبة الى الوجود، يعني غير الاتصاف الحقيقي به. (٦٢ ـ ب) فكل حكم ينافي شيئا مما ذكر فليس بحق. وان لم يكن لبديهياته ولوازمها اعتبار، سقط ما ذكره هذا القائل عن[١٢] أصله، لأنه بنى الأمر على الاستدلال بالبرهان العقلي.

<مقالة في أن الوجود موجود بنفسه:>

نعم، لبعضهم[١٣] مقالة أخرى في الوجود، يعترف صاحبها بأنها خارجة عن

---

(١) س: بدون «أن».
(٢) ح، ن: بدون «كذلك».
(٣) س، ن: بدون «لا».
(٤) ح، ن: بدون «من».
(٥) ح: / ببديهته فهم أن/. ن: / للبديهة فهم /.
(٦) ح، س: وهو.
(٧) ح: لنسبته إليه.
(٨) ح: وأن.
(٩) ح: وهذه.
(١٠) ح، ن: ولمحالها.
(١١) ح، ن: لهذا. س: بها.
(١٢) ح، ن: من.
(١٣) ن: لبعض.

طور العقل، وأنه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلالته، ويحكم بأن العقل معزول عن ادراكها، كالحس عن ادراك المعقولات. وهي أن ليس في الواقع الّا ذات واحدة، لا تركيب فيها اصلاً، ولا[١] تعدّد حقيقة، هي الوجود. وهي قد انبسطت على هياكل الموجودات، فظهرت[٢] فيها. فلا يخلو عنها شيء من الأشياء، بل هي عينها وحقيقتها. وانما امتازت وتعدّدت بتقيّدات وتعيناتٍ اعتبارية، كالبحر وظهوره في صورة الأمواج، مع أن ليس هناك الّا حقيقة البحر. ويدّعي أنه لا يظهر هذا الّا بالمكاشفة والمشاهدة. ونحن نسلّم أن العقل معزول بالكلية عن ادراك كثير من الإلهيات، لكن بمعنى أنه لا يفهمها ولا يحكم فيها بشيء. وأما إن أدرك[٣] نقائضها، وحكم[٤] بها أحكاما بديهية[٥] أو مترتبة عليها، لازمة منها قطعا، فلا.

وقد أورد لتوضيح مراتب الوجود، وتبيين المذاهب فيه تمثيل. وهو أنه لا يخفى أن الأشياء المنيرة، لها في كونها منيرة ثلاث مراتب:

ـ الأولى[٦]، أن يكون نور الشيء مستفاداً من غيره، كوجه الأرض اذا كان مقابلا للشمس، فانه ينير بشعاعها. وفي هذه المرتبة ثلاثة أشياء: وجه الأرض، والشعاع، والشمس التي يستفاد الشعاع منها. ولا شك في أن هذه الأشياء متغايرة، وأن زوال الشعاع عن وجه الأرض جائز.

ـ بل واقع الثانية أن يكون نوره مقتضى ذاته، كالشمس. وفي هذه المرتبة شيئان: الشمس والنور، وهما متغايران[٧]. لكن اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض، امتنع انفكاك النور عنها.

ـ الثالثة، أن يكون منيرا بذاته لا بنور زائد عليه. كالنور، فانه لا يخفى على عاقل ان نور الشمس في ذاته ليس بمظلم، بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه، قائم به، بل بنفسه. وفي هذه المرتبة شيء واحد، (٦٣ ـ أ) هو[٨] بنفسه ظاهر على

---

(١) ح، ن: لا.
(٢) ح، ن: وظهرت.
(٣) ح: دراك.
(٤) ح: والحكم.
(٥) س: بديهة.
(٦) س: الأول.
(٧) ح: متغائران.
(٨) ح، ن: وهو.

أعين الناس، وسائر الأشياء انما يظهر عليها بواسطته على حسب قابلياتها. ولا مرتبة في المنيريّة أعلى من هذه[١].

إذا تقرّر هذا فالوجود أيضا نور معنوي. وللأشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب:

- أولاها[٢]، ان يكون وجودها مستفاداً من غيرها، كما هو المشهور في وجود الممكنات. وهنا ثلاثة أشياء: ذات الممكن، والوجود، والمبدأ الذي هذا الوجود منه. وزوال هذا الوجود عن الموجود به[٣] جائز.

- بل واقع ثانيتها[٤]، أن يكون الوجود /مقتضى ذات/[٥] الموجود، بحيث يمتنع زواله عنه. وهذا حال /وجود الواجب/[٦] على مذهب أكثر المليين. وفي هذه المرتبة شيئان[٧]: ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها.

- وثالثتها[٨]، ان يكون الوجود عين الموجود[٩]، أي يكون موجوداً بنفسه لا بوجود مغاير[١٠] له. وهو /حقيقة الوجود/[١١]. اذ لا اشتباه في أن الوجود أبعد الأشياء عن العدم، كما أن النور أبعد الأشياء[١٢] عن الظلمة. وكما أن النور منير بنفسه، كذلك الوجود موجود بنفسه. وفي هذه المرتبة شيء واحد هو[١٣]: الوجود موجود بنفسه، وسائر الأشياء موجود به على حسب قابليتها[١٤].

ولا مرتبة في الموجوديّة أعلى من هذه[١٥]، لأن في المرتبة الثانية، وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه مقتضي ذاته، ولكن[١٦] بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال. بخلاف المرتبة الثالثة، اذ تصوّر زوال الشيء عن نفسه محال. ولا شبهة في أن واجب[١٧] الوجود، يجب أن يكون في أعلى مراتب الموجودية، فيكون عين الوجود، كما هو مذهب الفلاسفة /وموحِّدة الصوفية/[١٨].

---

(١) ح: هذه المرتبة.
(٢) س، ك: أوليها.
(٣) ن: الموجودية.
(٤) س: ثانيها.
(٥) ح: ساقطة.
(٦) س: واجب الوجود.
(٧) س: شيئاً.
(٨) س: ثالثها. ك: ثالثتها.
(٩) س: الوجود.
(١٠) ح: مغائر.
(١١) ح: حقيقته.
(١٢) س: بدون «الأشياء».
(١٣) س: هو أن.
(١٤) س: قابلياتها.
(١٥) ح: هذه المرتبة.
(١٦) ح، ن: لكن.
(١٧) س: الواجب.
(١٨) ن: وموحدة الضوء فيه.

هذا ما قيل. ونحن نقول: قولكم «النور ليس بمظلم مسلّم. ولكن قولكم» بل هو منير بنفسه» ممنوع. فان النور نورٌ لا منير، لامتناع اتصاف الشيء بنفسه بديهة. بل من محققيهم[1] من صرّح، بأن تصوّر[2] ذلك الاتصاف لا يمكن[3]، لأن الاتصاف نسبة لا تعقل الاّ بين متغايرين[4]. واذ لا تغاير[5] بين الشيء ونفسه، امتنع أن تدرك[6] هناك نسبة قطعا. فقول القائل «الوجود موجود أو معدوم»، ليس قضيّة حقيقيّة، بل مجرّد عبارات ليس لها معان محصّلة، ومفهومات ثابتة عند العقل. (٦٣ ـ ب) وما يقال: الترديد بين النقيضين حصر عقلي، بديهي، بل من أجلى البديهيات.

فمرادهم أن كل مفهوم مغاير لمفهومي نقيضين مخصوصين، اذا رُدِّد بينهما، كان ذلك حصراً بديهياً صادقاً ضرورة. وانما لم يصرّحوا [7] بهذا التقييد، لأنه [8] المتبادر من قولهم «ترديد الشيء بين النقيضين حصر عقلي»، فلا حاجة الى التصريح به. أَوَلا ترى [9] أن ترديد أحد النقيضين، بين نفسه ونقيضه، مما لا يُتصوّر؟ فانك اذا قلت: الجسم اما أبيض واما ليس بأبيض[10] مثلاً، كان ترديداً مقبولا صحيحا بديهة. وأما اذا قلت: الجسم اما جسم واما ليس جسما[11] وأردت بالجسم مفهومه لا ما صدق عليه، لم يكن ذلك ترديداً بحسب المعنى، بل بحسب العبارة فقط.

هذا ما ذكر. فان صحّ، ثبت أن قولكم «النور منير»، مجرّد عبارة ليس لها معنى محصل ومفهوم[12] ثابت عند العقل. ولكنّا[13] نقول: الحق أن التغاير الاعتباري كافٍ في امكان تصوّر النسبة. وأن الفرق بين قولنا «الجسم اما أبيض واما ليس بأبيض»[14] وقولنا «الجسم اما جسم واما ليس جسمًا»، بأن الأول مفيد دون الثاني، لا بأن الأول صحيح دون الثاني. /الاّ أن يراد بعدم الصحة عدم

(١) س: محققهم.
(٢) ح، ن: صور.
(٣) ح: تمكن.
(٤) ح: متغائرين. س: مغايرين.
(٥) ح: تغائر.
(٦) س: يدرك.
(٧) ح، ن: يحصروا.
(٨) ن: لأن.
(٩) س، ك: يرى.
(١٠) س: أبيض.
(١١) ن: بجسم.
(١٢) ح، ن: ولام فهوم.
(١٣) ح، ن: وان كنّا.
(١٤) ح، س: أبيض.

الافادة. فقولنا «النور منير أو ليس منيراً»، ترديد[1] صحيح مفيد. لكن الصادق منه هو الشق الثاني/[2] بحكم البديهة، لا الشق الأول كما ذكرتم، فانه غير معقول.

وقولكم «الوجود أبعد الأشياء عن العدم»، ان أردتم به البعد[3] باعتبار صيرورة أحدها وصف الآخر، فلا نسلّم أن الوجود أبعد الأشياء عن العدم بهذا المعنى. بل الوجود بالنسبة الى الحركة والسكون وأمثالها، أبعد منه[4] بالنسبة الى العدم. فان شيئا منها لا يتصوّر أن يصير وصفاً له، فان أحداً لا يتوهم أن الوجود متحرك أو ساكن دون العدم، فان الحق أن الوجود معدوم. وان أردتم به البعد بمعنى آخر، فهو لا يجديكم نفعا، /والله الموفق/ [5].

ثم قول ذلك المحقق، «ان كل ما هو محتاج في كونه موجوداً الى غيره، ممكن» على اطلاقه[6] ممنوع. فان الممكن هو المحتاج الى غيره، الذي هو موجده، لا الى غيره الذي هو وجوده. وأجاب الفاضل عنه بأنه يندفع بنظر دقيق. وهو أنه لما احتاج في موجوديته الى غيره، فقد (٦٤ - أ) استفاد ذلك من غيره، وصار معلولاً له، موقوفا في ذلك عليه. وكل ما هو[7] كذلك فهو ممكن، سواء يسمى ذلك الغير وجوده أو موجده.

وفيه نظر جليّ، لأن الاعتراض ما كان الّا امتناع[8] المقدمة القائلة: ان كل ما هو محتاج الى غيره، سواء كان ذلك الغير وجوده أو موجده، ممكن. فعلى المجيب أن يبرهن عليه، وليس في كلامه ما يصلح لذلك أصلا. وما ذكره أولا من الشرطية، فهو مسلّم عند المعترض لا نزاع له فيه، فلم يرد على اعادة محل النزاع بأدنى تغيير في العبارة.

/ولئن أراد/[9] أنا نصطلح على تسمية المحتاج الى الغير مطلقا، ممكنا، سواء كان الغير وجوده أو موجده، فلا مشاحّة. لكن يمكنه اثبات واجب مقابل للممكن[10] بهذا المعنى. لأن الدليل كما ذكرنا[11] سابقا، لا يدل الّا على ثبوت

(١) ن: ترديد بينّ.
(٢) ح. ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٣) س: البعيد.
(٤) ح، ن: بدون «منه».
(٥) س: ساقطة.
(٦) ن: الاطلاق.
(٧) س: كان.
(٨) ح، س: منع.
(٩) ح: وليس إلّا.
(١٠) ح: المكن.
(١١) ح، ن: ذكر.

موجود غير مفتقر في كونه موجوداً الى موجد[1]. ولا يدل على امتناع انتهاء سلسلة الموجودات، الى موجود[2] يكون[3] وجوده مقتضي[4] ذاته.

فان قال: لا يجوز أن يكون الشيء علّة لوجوده كما تقدّم، فالاحتياج الى الغير، الذي هو وجوده، مستلزم للاحتياج الى الغير الذي هو موجده.

قلنا: قد مرّ ما يرد عليه، مع أنه كلام آخر لا تعلق له بما ذكره هنا. فتكون[5] مقدماته المذكورة ضائعة، فوضح أن اندفاع الاعتراض انما هو بنظرٍ دقيق.

وأما النظر الدقيق، فيتبينّ به أنه وارد. وهذا المبحث وان كان خارجا عن مقصود الكتاب، لأن المشروط فيه اقتصار الكلام على ما يتعلق بمقالات الفلاسفة، لكن تلك المقالة، لما كان لها نوع مشاركة مع ما ذهبوا اليه، أعني كون الوجود عين ماهية الواجب ـ وقد تصدى البعض لترويجها بتهويل[6] العبارات، كما هو دأب الفلاسفة، فما كانت أجنبية جداً عن مقالاتهم، ـ أردنا أن نطلع[7] الطالب على حقيقة الحال، لئلاّ يغترّ بظاهر المقال.

* * *

(١) ن: موجود.
(٢) س: موجود.
(٣) ح: لم يكن. ن: لكن.
(٤) س: يقتضي.
(٥) س: فيكون.
(٦) ن: بتأويل.
(٧) ح: يطلع.

المبحث التاسع[١]

ان الله تعالى ليس بجسم

أعلم أن القواطع[٢] العقلية والنقلية دالة على هذا. وليس بين من يعبأ بهم[٣] من المليين والفلاسفة خلاف فيه. لكن[٤] الغرض من ايراد هذا المبحث، بيان ضعف ما استدلّت (٦٤ - ب) الفلاسفة عليه[٥]، كما في بعض المباحث السابقة، والآتية أيضا. وذلك وجوه:

<الوجه الأول:>

- الأول أنه[٦] تعالى ليس بجسم، لأن كل جسم ممكن، والواجب[٧] لا يكون ممكنا قطعا. أما الصغرى فلوجهين:

أحدهما ان كل جسم منقسم الى /أجزاء مقداريّة/[٨]، وهي ما ينقسم اليها بالانفصال. والى أجزاء معنوية، وهي[٩] الهيولى والصورة. فيكون مركباً، وكل مركب ممكن لما مرّ.

وثانيهما أن كل جسم يوجد من نوعه جسم[١٠] آخر ان كان عنصرياً، ومن جنسه ان كان فلكياً. اذ الجسم جنس للجميع. وعلى الأول يلزم أن يكون معلولا،

(١) ن: بياض.
(٢) س: القواعد.
(٣) ن: به.
(٤) ح، ن: ولكن.
(٥) ن: بدون «عليه».
(٦) ح: بأنه.
(٧) ن: بالواجب.
(٨) ح، ن: / آخر مقدماته /.
(٩) ح، ن: وهو.
(١٠) ح: جسما.

وكل معلول ممكن. وعلى التقديرين يلزم أن يكون مركبا، لأنه يشارك ذلك الجسم في نوعه أو[1] جنسه، فلا بدّ أن يمتاز عنه بما يخصّه. وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيكون مركبا منهما[2]، وكل مركب ممكن.

وانما قلنا يلزم كونه معلولا على التقدير الأول، لأن كل موجود لا بدّ له من تعينّ يمتاز به عن أغياره بالضرورة. فتعيّنه، ان كان نفس حقيقته أو مقتضى ماهيته، لا يتصوّر له مشارك[3] في الماهية، والاّ يلزم تخلّف الشيء عن نفسه، أو عن مقتضيه التام، لأن هذا التعينّ لا يمكن أن يتحقق في ذلك المشارك. والمفروض وجود المشارك. فلا يكون تعيّنه نفس ذاته. ولا مقتضي ماهيته، فيكون معلولا لغيره، فيكون الواجب في تعيّنه معلولاً لغيره.

وشارحا الاشارات قد خبّط[4] كل منهما من وجه في تقرير هذا الكلام. أما الإمام[5]، فمن حيث أنه جعل المحال اللازم من المشاركة النوعية، كون الواجب مادياً. لأنه تقرّر عندهم، أن النوع المتعدد الأشخاص لا يكون إلاّ مادياً. ويردّ عليه، أن هذه المقدمات لإبطال كون الواجب جسما. فلو كانت جهة[6] الابطال لزوم كونه ماديا، لضاعت المقدمات. اذ الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة والصورة عندهم، فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات، التي دون اتمامها خرط القتاد*.

وأما الشارح الآخر[7]، فمن حيث أنه جعل المحال اللازم على التقديرين، كون الواجب معلولا. ويردّ[8] عليه أنه على تقدير المشاركة (٦٥ ـ أ) الجنسية ممنوع. إذ يجوز أن يكون التعينّ حينئذٍ مقتضي الطبيعة النوعية، وتكون منحصرة في الفرد الذي نقدِّر أنه واجب، الاّ أن يريد /بالمعلول المحتاج/[9] الى علّة[10] ما هو[11] أعم من الفاعل والأجزاء، / وهو بعيد.

---

(١) أو في.
(٢) ك: مشاركة.
(٣) س: بدون «منهما».
(٤) ح: ضبط.
(٥) الرازي.
= * القتاد: شجر صلب له شوكة..
(٦) ن: بدون «جهة».
(٧) نصير الدين الطوسي.
(٨) ك: يردّ.
(٩) ك: بالمحتاج.
(١٠) ح: العلة.
(١١) س، ك: بدون «هو».

والاعتراض على أصل الدليل، ما مرّ من المنع على قولهم «ان كل مركب ممكن»، سيما المركّب من الأجزاء/[1] الذهنيّة. انما[2] الممكن هو المحتاج الى العلة الموجدة، والتركّب لا يستلزم ذلك، أعني لا يتم استدلالهم عليه.

ولو اصطلحوا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا، ممكنا، فلا يدلّ دليل على ثبوت واجبٍ مقابل للممكن بهذا المعنى. فسقط الوجه الأول من الدليل على الصغرى، والتقدير الثاني من الوجه الثاني أيضا. وحينئذٍ لم يتم الدليل على امتناع كونه جسما[3] على الاطلاق. غايته أنه دلّ على امتناع كونه جسمًا له مشارك نوعي، كالعنصريات، مع[4] لزوم المشارك النوعي لكل جسمٍ عنصري أيضا في حيّز المنع، لأنه لا دليل له إلاّ استقراءٌ ناقص لا يفيد العلم. لكنّ على[5] التنزّل وتسليم هذا، لا يدل الدليل على امتناع كونه جسما[6]، ليس له مشارك نوعي، كالفلكيات.

<الوجه الثاني:>[7]

ـ الثاني أن الله تعالى مبدأ أول[8] للعالم، والجسم لا يجوز أن يكون مبدأ أول[9] له. لأن العالم جواهر وأعراض، فان كان فاعلا للأعراض فقط، لم يكن مبدأ أول[10] لأن الأعراض محتاجة الى محالها، فتكون متأخرة عنها. ولا بدّ لتلك المحال من فاعل، فيكون فاعلها متقدماً على فاعل الأعراض، فلا يكون الثاني مبدأ أول[11] فلزم أن يكون فاعلاً للجواهر. ولا يجوز أن يكون فاعلا لها، لأن الجسم إنما يفعل[12] بصورته. لأنه لا يكون فاعلا بالفعل ما لم يكن موجوداً بالفعل،

---

(١) ح، ن ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٢) ح، ن: انما هو.
(٣) ن: بدون «جسما».
(٤) ح، س: مع أن.
(٥) ح: على تقدير.
(٦) ن: بدون «جسما».
(٧) من وجوه بيان ضعف استدلال الفلاسفة.
(٨) ن: بدون «أول».
(٩ ـ ١٠ ـ ١١) ح: أولاً.
(١٢) ن: يعقل.

/ وهو ظاهر. وكونه موجوداً بالفعل انما هو بصورته.

وأما بالنظر الى المادة، فلا يكون موجوداً ـ بالفعل وهو ظاهر[١] ـ الّا بالقوة. فلا يكون فاعلاً بمادته، لهذا/[٢]؛ لا لما ذكر من أنه لو كان الفاعل المادة، لزم كونها قابلة وفاعلة معا، وهو محال، فانه ساقط جداً، لأن المحال في زعمهم (٦٥ ـ ب) كون الواحد قابلاً وفاعلاً لشيء واحد.

وهنا لا يلزم ذلك، لأن المادة قابلة للصورة. وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل[٣] تلك الصورة بل شيئا آخر. وبالجملة، الفعل للصورة وفعلها لا يكون الّا بمشاركة من الوضع. ألا ترى[٤] أن النار لا تسخّن[٥] أي جسم في العالم، بل ما يلاقي جرمها أو كان قريبا منه! والشمس لا تضيء الّا ما كان مقابلا لجرمها، وكذا أمثالها. فاذن، لا تكون[٧] فاعلة لمفارق، لأنه ليس مع[٨] شيء، ولا لجسم، لأن فاعل الجسم يجب أن يكون فاعلا /لجزء منه/[٩]، لأن جزئيه لو كانا[١٠] بالغير، لكان فاعل الجسم ذلك الغير. وجزءا[١١] الجسم هما /الصورة والهيولى/[١٢].

ولا يتصوّر الوضع لشيء منهما، لأن المراد بالوصع هو هيئة تعرض للشيء، بسبب نسبة بعض أجزائه /الى بعض، وبسبب نسبة أجزائه/[١٣] الى الأشياء الخارجة عنه. فالقيام والقعود وضعان[١٤]، وكذا الانتصاب والانتكاس. ولا شك أن مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم، وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم، فلا يكون لشيء[١٥] منهما وضع، فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منهما، فلا يكون فاعلاً لجسم.

واذا لم يكن فاعلا لمفارق، ولا لهيولى ولا لصورة، ولم[١٦] يكف فعله

(١) س، ن: عبارة «بالفعل وهو ظاهر» ساقطة.
(٢) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٣) س: يفعل. ن: تعقل.
(٤) س: يرى.
(٥) يسخن.
(٦) س: بل في.
(٧) ح: يكون.
(٨) ن: مع جسم.
(٩) ح: لجزئيه.
(١٠) ح، ن: كان.
(١١) ح: وجزاء.
(١٢) ح: الهيولي والصورة.
(١٣) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٤) ن: وصفان.
(١٥) ن: الشيء.
(١٦) ح: لم.

للأعراض في كونه مبدأ أول[1]، ثبت[2] أن الله تعالى، الذي هو المبدأ الأول، ليس بجسم، وهو المطلوب.

والاعتراض عليه*:

ـ **أما أولاً**: فان[3] ما ذكروه في بيان أن الصورة الجسمية لا تفعل[4] الاّ بمشاركة الوضع، من الأمثلة، استقراء ناقص لا يفيد علماً. فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات.

واستدل عليه الامام الرازي، بأن تأثير القوة الجسمانية، لو كان فيما يقرب[5] من محلّها وفيما يبعد عنه على السواء،! حتى أن القوة النارية الحالّة في هذا الجسم تسخِّن البعيد من هذا المحل كما تسخّن القريب منه، لم يكن حلولها في هذا الجسم أولى من حلولها في سائر الأجسام. لأنه اذا كان تأثيرها سواء بالنسبة الى كل الأجسام، لم يكن لها اختصاص بشيء (٦٦ ـ أ) من الأجسام. ولو كان كذلك، لما كانت القوة جسمانية، بل مجرّدة.

ولا يخفي ضعف هذا الكلام، لأنه لا يلزم من استواء التأثير بالنسبة الى كل الأجسام، عدم اختصاصها بوجه آخر ببعضٍ[6] منها. وما الدليل على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير؟ كيف، وأن كثيرا من القوى الجسمانية ليست بمؤثرةٍ أصلاً، مع اختصاصها بمحالها. وأيضا، المفروض في تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الأجسام الخارجة عن محلّها[7]، القريبة منه[8] والبعيدة عنه[9]. فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الأجسام، من أين لزم استواء نسبتها إلى الكل الشامل لمحلّها أيضا، حتى يلزم عدم أولوية حلولها /فيه، من حلولها/[10] في غيره.

---

(١) ح، ن: الأول.
(٢) ن: يثبت.
(٣) ن: فلأن.
(٤) ح، ن: تعقل.
(٥) س: تقرب.
(٦) ح: لبعض.
(٧) ح: محالها.
(٨) ح: منها.
(٩) ح: عنها.
(١٠) ك: ما بين الخطين ساقط.
= * : على الوجه الثاني من استدلال الفلاسفة.

<استدلال الطوسي نصير الدين:>

واستدل الشارح الآخر للاشارات عليه، بأن الصور[1] صنفان: صور[2] تقدم بمواد الأجسام، كالصور الجسمية والنوعية. وهي، كما أن قوامها بمواد تلك الأجسام، فكذلك ما يصدر[3] عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد، فيكون بمشاركةٍ[4] من الوضع. وصور قوامها بذواتها لا بمواد الأجسام، كالأنفس المفارقة لذواتها لا لأفعالها. لكن النفس انما جعلت خاصة لجسم، بسبب أن فعلها من حيث أنها نفس، انما يكون بذلك الجسم وفيه. والاّ[5] كانت مفارقة الذات والفعل[6] جميعا لذلك الجسم، فلم تكن نفسا لذلك الجسم، هذا خلف. فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع.

وفيه أيضا نظر. لأن غاية ما ظهر مما ذكر، أن فعل الصورة لا يتحقق بدون أن يكون[7] لمحلّها أو متعلّقها وضع ما. اذ[8] فعلها لا يكون الاّ بواسطة المادة. والمادة المقارنة مع الصورة لا بدّ لها من وضع على الاطلاق وينبغي أن لا يكون مطلوبهم هذا، اذ هو شيء ظاهر غير محتاج الى بيان؛ لأنه لا يخفى على[9] أحد أن كل جسم له وضع، بل انه لا بدّ لفعلها من وضع مخصوص، معينٌ لمحلّه مع مفعولها، مثل القرب والمقابلة ونحو ذلك. والاّ، فللبعيد وغير المقابل أيضا وضع ما (٦٦ ـ ب) مع جرم النار والشمس، ولم يظهر هذا مما ذكره.

لكن في كون مطلوبهم هذا، أيضا إشكال. لأنهم جعلوا[10] تأثير النفس الناطقة في أحوال[11] جسمية من قبيل[12] فعل الصورة[13] الجسمية بمشاركة الوضع. ولا يتصوّر هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا، بل[14] بالمعنى الأول فقط، فيعود هذا الإشكال الى أصل كلامهم.

---

(١) (٢) س: الصورة صورة.
(٣) ح: صدر.
(٤) ح: المشاركة.
(٥) ح: الاَ.
(٦) ح، ن: والعقل.
(٧) ك: بدون «يكون».
(٨) ح، ن: اذاً.
(٩) س: على كل.
(١٠) ك: فعلوا.
(١١) ح، ن: أحوالها.
(١٢) ح: قبل.
(١٣) س: الصور.
(١٤) س: بدون «بل».

<ادعاء صاحب «المحاكمات»:>

وادّعى صاحب «المحاكمات»، ان هذا الحكم ـ أعني أن[١] صورة الجسم انما تفعل[٢] بمشاركة الوضع ـ بديهي. وهذا متشبّث[٣] عنيد، لكل مدّعٍ ينقطع عن حجة بعض مقدماته. لكن ان كان هذا مفيدا[٤] للناظر مع نفسه، فلاً يفيد[٥] مع المناظر، الاّ اذا كانت البداهة واضحة. وأنىّ يُتسلّم[٦] له أن ما نحن فيه، من هذا القبيل. كيف، ولا[٧] يعجز عن مثله مدّعٍ، فلا يمكن اتمام المناقضة مع أحد.

ـ **وأما ثانيا**: فانهم معترفون[٨] بأن صور الأجسام تؤثر[٩] في مواد أجسام أخر[١٠]، بإعدادها لقبول صور وأعراض، كصورة النار، فانها تجعل مادة الماء الذي يجاورها مستعدة لأن تفيض[١١] عليها، من المبدأ، السخونة وصورة الهواء. فان لم يكن لتلك المادة وضع مع صورة النار، كيف أثّرت فيها بإيجاد الكيفية الاستعدادية فيها، وان كان لها وضع معها، مصحِّح لذلك التأثير. فلِمَ لا يصح معه تأثيرها فيها، بايجاد صورة لها؟.

فان قيل: الوضع المشروط به لا بدّ أن يكون مع التأثير. فحال[١٢] ايجاد الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المقرونة بالصورة المائية مثلا، وضع مع النار، يصحّ به هذا التأثير. لكن هذا الوضع مشروط بـالصورة المائية، ولا يمكن اجتمـاع الصورة[١٣] المائية والهوائية معاً في تلك المادة. بل يجب أن /تزول عنها الصورة المائية أولا، ثم تحل فيها الصورة الهوائية. ومع[١٤] زوال الصورة المائية/[١٥] يزول[١٦] ذلك الوضع، فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية، والوضع السابق لا يفيد.

---

(١) ح: ن: بدون «أن».
(٢) ح: تعقل.
(٣) ح: تشبث عتيد.
(٤) ك: مفيد.
(٥) ح، ن: يفيده.
(٦) ح: نسلم.
(٧) ح، ن: والاّ.
(٨) ح: المعترفون. ن: يعترفون.
(٩) س: يؤثر.
(١٠) ن: بدون «أخر».
(١١) س: يفيض.
(١٢) ح: محل.
(١٣) ح، ن: بدون «الصورة».
(١٤) ح: مع.
(١٥) ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(١٦) ح: بزوال.

قلنا: لا نسلّم أن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية[1] بخصوصها، حتى يلزم زواله مع زوالها. ولِمَ[2] لا يجوز أن يكون مشروطاً باحدى الصور المتعاقبة، لا بعينها؟ فاذا زالت صورة الماء حدثت في آن (٦٧ ـ أ) زوالها صورة الهواء، فلم يوجد المشروط في آنٍ ما بدون شرطهِ، فلا يلزم زوال[3] هذا الوضع /مع زوال/[4] صورة الماء[5].

كما أنكم تقولون: ان الصورة الجسمية علة لوجود الهيولى. وحين اعتُرِض عليكم، بأن الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها بعينها، أجبتم بأنه اذا زالت عنها صورة تخلفها صورة أخرى. والعلة هي احدى الصور المشخصة المتعاقبة. وكما[6] أن قوام السقف مشروط بالدعامة على الاطلاق، فان تعاقبت عليه الدعائم يبقى، / ولا يسقط بزوال بعضها اذا خلفه الآخر /[7] في آن زواله.

ويتأتىّ مثل هذا بين التأثير والوضع بأن نقول: لا نسلّم أن هذا[8] التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصي، بل بنوعه، أي بواحد من أفراد نوعه لا على التعينّ. فاذا تعاقبت تلك الأفراد بحصول بعضها مع الصورة[9] المائية، وآخر[10] مع الصورة الهوائية، لم ينتفِ في آن قطّ[11] شرط التأثير. فلم يمتنع التأثير، ولم يلزم كونه بالوضع السابق.

ـ **وأما ثالثا**: فما قيل إن المادي يتأثر عن المجرد، لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتأثير فيه، فلِمَ لا يجوز أن يكون المادي بعد تحصّلِه بالمادة، مؤثرا

---

(١) ن: الهوائية المائية.
(٢) ح: ولم يوجد لم. . .
(٣) ن: من زوال.
(٤) ح: بزوال. ن: زوال.
(٥) س: . . . الماء ولم لا يجوز أن يكون مشروطاً باحدى الصور المتعاقبة لا بعينها.
(٦) س: كما.
(٧) ح: والاّ سقط بزوال بعضها إذا لم يخلفها الآخر.
(٨) ح، ن: مثل هذا.
(٩) ح: الصور.
(١٠) ن: وأخرى.
(١١) ن: فقط.

لخصوصية ذاته في المجرّد. فلا يكون[1] للوضع مدخل في تأثيره، وان كان حالاً في المادة مقارناً[2] للوضع وأي فرق بين التأثير والتأثّر في ذلك؟.

ـ **وأما رابعا**: فما قيل إنا نجد أن الماديات كثيرا ما تؤثّر في المجردات، مع أنه ليس بينهما وضع. فان النفس الناطقة تتأثر[3] بالأعراض النفسانية، كالفرح والحزن والغضب وأمثالها، بسبب ما يرتسم في القوى المدركة للجزئيات. وهذه القوى ماديّة ذوات وضع، والنفس وأعراضها لا وضع لها.

هكذا قيل، ويردّ عليه[4] أنهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة، وضعاً[5]، كما مرّ. فلهم أن يجعلوها حال كونها منفعلة أيضا ذات وضع. غايته، أنه لم يتحقق الوضع بين متعلّقها ومحل الفعل، اذ هما واحد هنا، فنرجع[6] الى الإشكال الذي ذكرناه سابقا.

(٦٧ ـ ب) وبالجملة كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال، مع أن فيه تطويلاً مستدركاً لا حاجة اليه أصلاً. وهو أن المقدمة القائلة: «إن الجسم لا يجوز أن يكون فاعلا لجوهر، لا يحتاج في بيانها الى ما ذكروا، من أن الجسم انما يفعل بصورته /لا بمادّته/[7]، والى ما استدلوا به عليه. بل يكفيهم أن يقولوا: الجسم[8] لا يفعل الاّ بمشاركة الوضع، سواء كان فعله لذاته، أو لصورته، أو لمادّته[9]. فاذن، لا يكون فاعلا لمفارق، الى آخر ما ذكروا من المقدمات.

<الوجه الثالث:>[10]

ـ الثالث، ما أورده الامام حجة الاسلام /رحمة الله عليه/[11]، من قبلهم. وهو أن كل جسم متقدّر بمقدار معينّ[12]، يتصوّر أن يزيد عليه وينقص، لدلالة

(١) ن: بدون «يكون».
(٢) ح: أو متحيزاً.
(٣) س، ك: يتاثر.
(٤) ح، ن: بدون «عليه».
(٥) ن: وصفا.
(٦) س: فيرجع.
(٧) ح: ساقطة.
(٨) ن: ان الجسم.
(٩) ح: بمادته.
(١٠) من وجوه بيان ضعف استدلال الفلاسفة.
(١١) س: ساقطة. ن: رحمه الله.
(١٢) ن: بدون «معين».

البرهان على تناهي الأبعاد. فكل[1] جسم فرض يفتقر في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه، الى مخصِّصٍ خصّصه به. فلا يكون شيء منها مبدأ أول[2].

وأجاب عنه، بأنه يجوز أن يكون ذلك الاختصاص، لكون النظام الكلي منوطاً به، بحيث يختلّ[3] لو كان أصغر أو أكبر منه. كما أنكم قلتم: / إن المعلول الأول أفاض[4] / [5] الجرم[6] الأقصى[7] متقدراً بمقداره المخصوص. وسائر المقادير[8] بالنظر الى ذات[9] ذلك المفيض على السواء. ولكن / تعينَّ بعضها/[10] لكون / النظام منوطاً به/[11]. فوجب لهذا[12] ذلك المقدار، وامتنع غيره

فكذا اذا قدِّر غير معلول، اذ لا فرق بين أن يتوجّه السؤال في نفس / الشيء فيقال/[13]، لِمَ اختصّ بهذا دون غيره؟ وبين أن يتوجّه في العلة فيقال: لم خّصصته[14] بهذا دون غيره؟ فان أمكن دفع[15] السؤال عن العلة بأن هذا ليس مثل غيره، لأن النظام منوط به[16]، بحيث يختلّ بدونه، أمكن دفعه عن نفس الشيء أيضا بمثله[17].

والأولى[18] أن يجاب: بأن ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ أول[19]، يكون مقتضي ذاته؛ لا يمكن بالنظر اليها غيره أصلا، كما في سائر صفاته. وليس للكلام استدلالاً وجواباً اختصاص بالمقدار، بل هو في جميع الصفات اللازمة للأجسام على السواء.

* * *

(١) ح، ن: وكل.
(٢) ح: أولاً.
(٣) ح، ن: تخيّل.
(٤) ن: أفاد.
(٥) ح: / ان افاد /.
(٦) ن: الجزم.
(٧) ح: . . . الأقصى، الفلك الأعظم متقدراً.
(٨) ح: التقادير.
(٩) ح: بدون «ذات».
(١٠) ح: تعينوا.
(١١) ح: / النظائر /.
(١٢) ح، ن: بهذا.
(١٣) ح: / الأمر، فان يقال /.
(١٤) ح، ن: خصّصه.
(١٥) س: رفع. ك: وقع.
(١٦) ك: بدون «به».
(١٧) ن: بدون «بمثله».
(١٨) ح: فالأولى.
(١٩) ح: اولا.

المبحث العاشر[1]

الكلام في حقيقة العلم

اعلم، أنه وقع في الأصل في هذا المقام، هكذا مسألة في تعجيزهم عن أقامة الدليل، على (٦٨ ـ أ) أن للعالم صانعاً وعلّة. وذكر[2] فيه من قبل هكذا مسألة، في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع. فالمطلوب في الموضعين من حيث المعنى[3] واحد.

ولم يكن أيضا بين وجوه الاستدلال المذكورة[4] فيهما كثير فرق. فاحدى المسألتين كانت مغنية[5] عن الأخرى، فلذا تركنا هنا هذه المسألة، وأوردنا بدلها ما هو أساس للمباحث الآتية، وهو بيان حقيقة العلم.

ولهم فيه كلام كثير واختلاف عظيم[6]، حتى أن أبا علي[7]، وقع منه ما ظن به أنه متحيرّ في أن حقيقته ماذا. وذلك أنه فسّره في موضع بالتجرّد عن المادة. فعلى هذا يكون أمراً عدمياً، ولا يخفى فساد هذا. وفي موضع آخر جعله من مقولة الكيف بالذات، ومن مقولة المضاف بالعرض، فعلى هذا يكون صفة حقيقيّة ذات اضافةٍ، كالقدرة ونحوها. وفي آخر[8] جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل، المطابقة لماهية المعلوم، وستسمع كلاما في الصورة. وفي آخر[9] جعله عبارة عن مجرّد إضافة.

---

(١) ن: بياض.

(٢) ح: ولقد ذكر. س: وقد ذكر.

(٣) ح: هو.

(٤) ح، ن: المذكور.

(٥) ح: غنيّة.

(٦) ك، هامش: في تعريفات العلم والاختلافات فيها.

(٧) ابن سينا.

(٨ ـ ٩) ح، س: موضع آخر.

فهذه الكلمات منه، ان كانت تعبيرات عما عنده، تبينّ[1] أنه في حيرة من حقيقة العلم. لكن يحتمل أن يكون مراده بايرادها، الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة، ومختاره يكونِ واحدا منها. وهذا الاضطراب في كلامهم، والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها - حتى قال بعض منهم: إن هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لخفائها، بل لشدة[2] وضوحها - دليل[3] على أن ليس ما يقولون مبنيا على أصل محكم، وأساس مبرم، بل اكثره بالظن والتخمين.

<الوجود الظلي والوجود الأصيل:>

ونحن لا نورد[4] مما قالوا في بيان تلك الماهية، إلاّ ما هو أقرب. وهو ما اختاره أبو علي، وبنى عليه كلامه في «الاشارات» وغيره، من أن الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة، ومعنى[5] الصورة، ما يوجد عند المجرّد لا بوجود أصلي، بل بوجود ظليّ.

وبيان هذا، أن الشيء قد يوجد بوجود يترتب عليه آثار ذلك الشيء، ويثبت له أحكامه، مثل تجفيف المجاور - واسخانه واحراقه وتنويره - للنار. ويسمى هذا الوجود وجوداً خارجياً وأصيلاً. (٦٨ - ب) ويسمى الموجود[6] بهذا الاعتبار عيناً. وقد يوجد بوجود لا يترتب عليه آثاره، ولا يثبت له أحكامه. ويسمى هذا الوجود وجوداً ذهنياً وظليّاً وغير أصيل. ويسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة. فالمتصف بالوجودين شيء واحد لا تغاير فيه ولا اختلاف، إلاّ بحسب تغاير الوجودين. وهذا ما قيل: إن الأشياء في الخراج أعيان، وفي الذهن صور.

فان قيل: ما ذكرتم في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح. فانه، كما يترتب على الوجود الخارجي آثار وأحكام، كما ذكرتم[7]، كذلك يترتب على الوجود الذهني أيضا آثار وأحكام، مثل الكليّة والجزئية، والجنسيّة والفصليّة والنوعية، إلى غير

---

(١) ن: يتبينّ
(٢) س: لغاية.
(٣) س: بدون «دليل».
(٤) ح من: نريد.
(٥) ح: معنى.
(٦) ن: هذا الموجود.
(٧) س: بدون «كما ذكرتم».

ذلك من الأشياء الكثيرة، المسمّاة معقولات ثواني[1]، بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي، يترتب بعينه[2] على الوجود الذهني، كالزوجيّة للأربعة والفرديّة للخمسة. ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم[3] / الخارجية، و/[4] الى اللوازم الذهنيّة، والى لوازم الماهيّة.

قلنا: المراد بالآثار والأحكام[5] هنا، ما له اختصاص بذلك الشيء، كالمذكورات بالنسبة الى آثارها[6]. وللاشارة الى هذا أضفناها اليه فقلنا[7]: آثاره وأحكامه، والعوارض الذهنية، ليس لها اختصاص بماهية، بل كل منها شامل لماهيات كثيرة، بحيث لا يُعدّ في العرف من خواص واحد منها.

وأما الجواب عما يترتب على الوجودين، المسمى بلازم الماهية، فهو أن المراد بآثاره جميع ما يختص به من الآثار. فبعضها، وان ترتب على الوجود الذهني، فجميعها لا يترتب الاّ على الوجود الخارجي. ثم ان تحقق الوجود الخارجي للأشياء، بمعنى اتصافها به، بينّ لا يحتاج الى بيان. وانما المحتاج اليه الوجود الذهني، وقد أنكره جمهور المتكلمين، وقال به الفلاسفة، واستدلوا عليه بوجهين:

<وجها الاستدلال على الوجود الذهني:>

ـ الأول: إنا نعقل كثيرا من الأشياء التي ليس لها وجود في الخارج، كبعض الأشكال الهندسية. بل التي يمتنع وجودها في الخارج، كاجتماع النقيضين، وارتفاعهما، وقلب[8] الحقائق. وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره، والاّ لم يكن

---

(١) ح، بمعقولاتٍ ثوان.
(٢) ن: تعيّنه.
(٣) ح، ك: بدون «إلى اللوازم».
(٤) ح، ن: ساقطة.
(٥) ك، هامش: أقول قوله، المراد بالآثار والأحكام هنا ماله اختصاص بذلك الشيء.. الجواب عما يترتب على الوجودين، فإنه لا إختصاص ما به.
الاشتراك بينه وبين الفرد الذهني. «سعدي».
(٦) ح، س، ن: النار.
(٧) ح، س: وقلنا. ن: قلنا.
(٨) ك: وقلت.

هو[1] بكونه معقولا[2] أولى من غيره. بل لم يكن غير المعقول غير المعقول، لأن الغيريّة لا تعقل بدون الامتياز، (٦٩ ـ أ) فيكون له ثبوت والاّ كان معدوما صرفا، والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها. واذا كان[3] له ثبوت وليس في الخارج، لأن المفروض هذا، فهو في الذهن، لأنهما متقابلان ليس بينهما واسطة، فثبت المطلوب.

والاعتراض عليه[4]، منع أنه لا تمايز بين المعدومات الصرفة، فان لها لوازما[5] / وأحكاما مختلفة. ولولا التمايز لم يتصوّر ذلك. وانما قلنا لها لوازم مختلفة، لأن عدم العلّة في نفسه علة لعدم المعلول، دون عدم /[6] غيرها. وعدم المانع شرط لوجود المعلول دون عدم غيره، والعدمان معدومان صرفان.

كيف، ومن مذهبهم أن كل[7] حادث يوجد، اما في الخارج أو في الذهن، فله قبل وجوده معدّات متعاقبة، تقرّبه الى الوجود على مراتب متفاوتة. فلولا أنه ممتاز في تلك الحالة عما عداه، كيف يعقل أن المعدّ / قرب اياه/[8] دون غيره؟ ولِمَ وجد بعد تمام المعدات هو دون غيره؟ فالتنافي بين كلاميهم هذين أظهر من أن يترددَ فيه أحد، وما يذكر في دفعه مكابرة صريحة. مع أنّا لا نفتقر الى هذه البيانات، بل عليهم البرهان على أن المعدومات لا تمايز بينها؛ فإن دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثيرون غير مسموعة.

ـ الثاني[9]: أنا نحكم على الأشياء المذكورة أحكاما ثبوتية، أي لا يدخل في مفهومها عدم صادقة، ككونها[10] معقولة ومحكوما[11] عليها، وأعمم[12] من كذا

(١) ن: بدون «هو».
(٢) ح، ن: معقولاً أولاً.
(٣) س: كانت.
(٤) على الوجه الأول من استدلال الفلاسفة، على أن الوجود الذهني محتاج إلى بيان.
(٥) ح: لوازم.
(٦) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقطا.
(٧) س، ك: لكل.
(٨) ح: قربه.
(٩) من وجهي استدلال الفلاسفة على الوجود الذهني.
(١٠) ح: لكونها.
(١١) ح: محكوما. (١٢) ح: بأمم. باعم.

وأخص من كذا، الى غير ذلك. وصدق الحكم الثبوتي، يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الأمر، اذ لا معنى له الاّ مطابقة الحكم لما في نفس الأمر. وثبوت شيء لآخر في نفس الأمر، يستدعي ثبوت الآخر فيها[1]. واذ ليس في الخارج فهو في الذهن، لأن نفس الأمر منحصرة[2] فيهما.

والاعتراض عليه:

- أما أولا: فان ما ذكرتم منقوض بقولنا: المعدوم المطلق، أي في الخارج والذهن معا، مقابل للموجود[3] في الجملة. فان هذا الحكم ثبوتي[4] صادق قطعاً. ولا يتصوّر للمحكوم عليه فيه ثبوت أصلا. وأجاب عنه بعض، بأن مفهوم المعدوم المطلق، من حيث هو مقابل للموجود[5] المطلق، ومن[6] حيث أنه متصوّر[7] موجود في الذهن وقسم منه، فلا استحالة ولا نقض. وهو (٦٩ - ب) ساقط، لأن الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه، فانما يقتضيه حال ثبوت المحكوم به له. وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا، موجوداً في الدسن، لا يثبت له في نفس الأمر، المقابلة للموجود[8] المطلق في هذه الحالة. وحين تثبت له تلك المقابلة[9] في نفس الأمر، لا يمكن له وجود أصلاً، وهذا ظاهر.

- وأما ثانيا، فان نفس الأمر لو كانت منحصرة كما ذكروه[10]، في الخارج والذهن، لأشكل معنى صدق الحكم فيما نحن فيه إشكالا قويا. وذلك أنه[11] ليس هذا الحكم على أمر خارجي حتى يقال: معناه أن ما في الذهن مطابق لما في الخارج[12]. ومطابقة ما في الذهن لنفسه غير معقولة، مع أنها تستلزم صدق الكواذب. لأنها أيضا حاصلة في الذهن، ومطابقة حينئذٍ لنفسها، من غير فرق بينها وبين الصوادق.

فان قيل: الأحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال. وما يحصل منها في

---

(١) ن: فيه.
(٢) ك: منحصر.
(٣) س: للموجودات.
(٤) ح: الثبوتي.
(٥) ح، ن: للوجود. س: للموجودات.
(٦) س: من.
(٧) ك: يتصوّر.
(٨) س: للموجودات.
(٩) ح: المقالة.
(١٠) س: ذكره.
(١١) ن: بدون «أنه».
(١٢) ح، ن: لما في نفس الأمر.

عقولنا مطابقة لها[1]. وهي معنى مطابقتها لنفس[2] الأمر. وأما الكواذب، فليست لها مطابقة معها، فثبت[3] الفرق.

قلنا: ثبوتها فيه، اما ثبوت أصلي، أي وجود[4] خارجي، فيلزم أن يكون الممتنع في الخارج، والمعدوم فيه أبدا موجودا فيه؛ واما ثبوت ظلي، أي وجود ذهني، فيلزم مطابقتها لما في نفس الأمر، ويعود الإشكال بحذافيره، مع أن انفهام هذا المعنى من هذه العبارة في غاية البعد.

وقد حقق البعض هذا[5] المقام، بأن نفس الأمر معناه نفس الشيء في حدِّ ذاته، على[6] أن الأمر هو الشيء نفسه.

فاذا قلنا: الشيء كذا في نفس الأمر، كان معناه أنه كذا في حد ذاته. ومعنى كونه كذا في حد ذاته، أن[7] هذا الحكم له[8] ليس باعتبار المعتبر، وفرض الفارض. بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض، فهذا الحكم ثابت له، سواء كان الشيء موجودا في الخارج أو في الذهن. وأما[9] كون الشيء كذا في الخارج، فمعناه أنه كذا في وجوده الخارجي، أي وجوده الأصلي كما عرفت.

فنفس الأمر تتناول[10] الخارج والذهن، لكنها أعم من الخارج مطلقا. اذ كل ما هو في الخارج، فهو في نفس الأمر (٧٠ ـ أ) قطعا دون العكس، وأعم من الذهن من وجه. اذ قد يكون الشيء في نفس الأمر لا في الذهن، بأن يكون في الخارج ولا يحصل في ذهن. وقد يكون في الذهن لا في نفس الأمر، كالكواذب. فالأشياء الغير الموجودة في الخارج، تكون[11] في نفس الأمر متصفة بالصفات. ولكن لّما لم يكن[12] لها تحقق إلاّ في الذهن، فاتصافها بها أيضا في الذهن.

إلاّ أنه ليس للوجود الذهني مدخل في هذا الاتصاف. مثلا، عدم / العلة

---

(١) ك: بدون «لها».
(٢) ن: لما في نفس.
(٣) س: فيثبت.
(٤) ن: وجودي.
(٥) س: في هذا.
(٦) ح: على معنى.
(٧) س: أي.
(٨) س: بدون «له».
(٩) ح، س: وأما معنى.
(١٠) س: يتناول.
(١١) س: يكون. ن: بدون «تكون».
(١٢) ن: بدون «يكن».

متصف في نفس الأمر بعليّة عدم/[1] المعلول. فان العقل يحكم بأنه[2] ارتفعت حركة اليد، فارتفعت حركة المفتاح. ولا يجوز أن يقال: ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت[3] حركة اليد. وهذا دليل العليّة على[4] قياس الوجود، فانه يحكم العقل بأنه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح، ولا يجوز العكس. الاّ أن عدم العلّة، لّما لم يكن له تحقّق إلاّ في الذهن، كان اتصافه بالعليّة من هذه الجهة في الوجود الذهني. / فهو متصف بالعليّة في نفس الأمر، وفي حد ذاته، لكن هذا الاتصاف في الوجود الذهني /[5]، وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل أصلاً.

هذا كلامه، مع نوع تغيير للعبارة. وعلى[6] ما ذكره، فمعنى مطابقة الأحكام الصادقة على المعدومات الخارجية، أنها من حيث أنها حاصلة في الذهن، مطابقة لها من حيث أنها ثابتة للأشياء في حد أنفسها. ولا يتأتّ مثل هذا في الكواذب، فظهر الفرق واندفع الإشكال من هذه الجهة.

لكن بقي الاشكال في مثل ما ذكرنا من الأحكام الصادقة، على المعدومات والممتنعات مطلقاً، أي في الخارج والذهن، مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل. وأيضا، توقف كون عدم العلّة لعدم المعلول على حصوله في الذهن، حتى يصح الحكم بأنه ما كان علّة له الى أن حصل في الذهن. فاذا حصل فيه صار علّة له، واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العليّة. وحتى أن عدم العلّة ـ الذي لم[7] يتصوره أحد ليس علة لعدم معلولها[8] ـ فيه غاية البعد.

وأيضا نحن نعلم قطعا[9]، أن المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن، ان سلِّم الوجود الذهني، فامكان وجودها فيه، (٧٠ ـ ب) أي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها، ثابت قبل وجودها / في الذهن/[10]. فوجودها[11]/قبل تحققه بوجه من الوجوه، متصف في نفس الأمر بمساواته[12] للعدم. بل نقول: اذا

(١) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٢) ع، ن: أنه.
(٣) ح، ن: وارتفعت.
(٤) س: وعلى.
(٥) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٦) ن: على.
(٧) س: لا.
(٨) ك: معلق لها.
(٩) ح، ن: مطلقا.
(١٠) ن: الذهني.
(١١) ن: فوجودها في الذهن.
(١٢) س: لمساواته.

وجدت[1] هذه الأشياء في الذهن، فليس لوجودها/[2] وجود، لا[3] في الخارج ولا في الذهن، لما قرّرنا من أن الوجود لا يصلح أن يكون موجوداً، مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة المذكورة.

وان سلّم أن الوجود موجود، فاذا اتصف هو في نفس الأمر بمساواته للعدم، كان العدم أيضا بالضرورة متصفا / فيها بمساواته/[4] للوجود. والّا[5] تحقق أحد المضافين[6] الحقيقيين بدون الآخر. وهذا باطل ضرورة واتفاقا، مع أنه ليس لهذا العدم حينئذٍ[7] وجود اصلا. وهذا يدل أيضا، على ان المقدمة القائلة بثبوت الشيء لآخر، تستدعي* ثبوت ذلك الآخر في حيّز المنع.

فان قيل: كيف يصح[8] هذا وتلك المقدمة ضرورية؟

قلنا: إن وجود الشيء لآخر[9]، كوجود الحركة والسواد والبياض ونحوها للجسم، يستدعي وجود موصوفاتها. وأما الثبوت، الذي هو / الرابطة بين الشيئين/[10]، فهو ليس بوجود حقيقةً. ألا يُرى[11] أن للعمى ثبوتاً في الخارج لزيد، وليس / له وجود/[12] فيه قطعاً ؟.

فحاصل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض، اتصاف الأشياء بها. واستدعاء الاتصاف بالأمور الغير الموجودة لوجود الموصوف، محل نزاع وخفاء، مع أنا قد قدمنا أنّا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير، بل بصدد الاستفسار والتنبيه على مواقع الخلل في كلامهم[13]، فعليهم بيان ما يدعونه، ودفع ما نورده على أدلتهم بما[14] لا يبقى معه مجال تطرّق[15] شبهة.

---

(1) س: وجد.
(2) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(3) س: بدون «لا».
(4) ن: فيهما بمتساوية.
(5) ح: ولا.
(6) ح: المتضافين.
(7) ح، ن: بدون «حينئذ».
(8) ح: يضر. ن: يصير.
(9) ح، ن: الآخر.
(10) ن: رابطة بين شيئين.
(11) ح: ترى.
(12) ح، ن: وجوده.
(13) ك: وكلامهم.
(14) س: مما.
(15) ن: لطرق.
= * : في الأصل: يستدعي.

<ماهية العلم:>

نعم، قد نقصد[١] مقابلة ما ادعوه قطعيا، ضرورة أو برهانا، بآخر مثله أو أقوى منه، لزيادة اطلاع الناظر في كتابنا، أن كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق[٢] بحث[٣]، كما يعتقده[٤] المتقلدة[٥] فيهم[٦]. فتحقق[٧] بما قررنا، أن دليلهم على الوجود الذهني غير تام. /ثم ان/[٨] كلامهم متردد (٧١ ـ أ) في[٩] أن العلم عندهم هو الوجود الذهني الذي ادعوه، أم الموجود[١٠] بهذا الوجود. فظاهر[١١] أكثر عباراتهم في تفسيره، يدل على أنه نفس ذلك الوجود، حيث يقولون: العلم حصول صورة الشيء عند العقل، وهو[١٢] حصول ماهية المُدْرَك للذات المجرّدة، وأمثال هذا.

وقال أبو علي: إدراك الشيء هو أن تكون[١٣] حقيقته[١٤] متمثّلة عند المدرك، يعني حاضرة عنده، من قولهم: مَثَلَ بين يديه مثولا[١٥]، أي انتصب عنده قائمًا. وبالجملة، التعبير[١٦] عن العلم / بالحصول أو بما في معناه، في غاية الشيوع. لكنهم جعلوا العلم/[١٧] من مقولة الكيف، والوجود ليس منها، مع أنه يقع في كلامهم أن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم.

فلذا قال المحققون: العلم عندهم هو الصورة نفسها. ومرادهم بقولهم حصول الصورة، الصورة[١٨] الحاصلة[١٩]. كما أنهم يقولون: الوحدة[٢٠] هي تعقّل عدم الانقسام. ومرادهم أنها[٢١] عدم الانقسام المعقول. فصار حاصل

---

(١) ح، ن: يقصد.
(٢) س: تحقق.
(٣) ن: بحث.
(٤) ح، ن: يعتقد.
(٥) ح، ن: المقلدة.
(٦) ن: منهم.
(٧) س: فيتحقق.
(٨) ح: لأن.
(٩) ن: بدون «في».
(١٠) س: الوجود.
(١١) ع، ن: وظاهر.
(١٢) ح، ن: أو. س: أو هو.
(١٣) ح، س: يكون.
(١٤) ح، ن: حقيقة.
(١٥) ح: هو. ن: هؤلاء.
(١٦) ح، ن: التفسير.
(١٧) ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(١٨) ن: بدون «الصورة».
(١٩) ن: الحاصلة عندهم.
(٢٠) ن: بدون «الوحدة».
(٢١) س: أنه.

مذهبهم على ما اختاره الأكثرون، أن العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني. / وحين تقرّر/[1] ما قررناه آنفا، وما بيّناه[2] سابقا من الفرق بين الوجودين، ومن[3] أن الصورة هي الماهية والفرق بينهما اعتباري، ومن اختلاف أحكام الشيء ولوازمه باختلاف وجودَيْه، وأنه لا يلزم أن يترتب عليه أحد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر؛ سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي أوردت عليهم في هذا المقام. مثل:

انكم تجعلون[4] العلم تارة حصول الصورة، وتارة نفس الصورة، ولا شك في الفرق بينهما.

ومثل أنه يلزم أن يكون / الحجر عند حصول السواد له عالما بالسواد.

ومثل أنه يلزم أن يكون /[5] الذهن عند العلم بالنار، وبالسواد[6]، وبالإعوجاج[7] مثلا، حاراً وأسود ومعوجا. ويلزم عند الحكم بتضاد السواد والبياض، أو[8] الاستقامة والاعوجاج، اجتماع المتضادين.

ومثل أنه يلزم أن يكون الذهن أعظم مقدارا من كل شيء، حتى[9] يمكن حصول الجبل بعظمه، بل حصول / السماء، بل حصول/[10] كل عالم الأجسام فيه عند العلم بها. واللوازم بيّنة البطلان، الى غير ذلك (٧١ ـ ب) مما أورده الامام الرازي وغيره. ووجه سقوطها يظهر بأدنى تأملٍ فيما ذكرناه، فلا حاجة الى التفصيل.

<ثلاثة اعتراضات على مذهب الفلاسفة:>

لكن يرد عليهم اعتراضات قوية، لا مدفع لها:

ـ أحدها، أن العلم من الأعراض النفسانية كما اعترفوا به. فيكون موجوداً

---

(١) ح: وبما.
(٢) ح: بينّا.
(٣) ح، ن: من.
(٤) س: يجعلون.
(٥) ح: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٦) ح، ن: والسواد.
(٧) ن: والإعوجاج.
(٨) ح، ن: و.
(٩) ح: و. ن: بدون «حتى».
(١٠) ك: ما بين الخطين ساقط.

بوجود أصيل[١]، قائما بالنفس، موجباً لاتصاف النفس به[٢]. وكون محله النفس، لا يوجب أن يكون وجوده ذهنيا، ولا ينافي أن يكون خارجياً أصيلاً لِما علمت[٣] من معناهما. فان جميع الكيفيات النفسانية، مثل القدرة وغيرها، وان كان محلها النفس، لكنها موجودات خارجية، لأنه يترتب[٤] على وجودها هناك / أحكامها، ويصدر[٥] عنها/[٦] آثارها. وكذلك العلم. والماهية بكونها معلومة[٧]، غير موجودة في النفس بوجود أصيل، بل بوجود ظلي عندهم، غير موجب[٨] لاتصاف النفس بها كما أشرنا اليه عن قريب. فكيف يكون أحدهما الآخر؟.

- ثانيها[٩]، أن الشيء كثيرا ما[١٠] يُعلم[١١] لا بكنهه، بل بوجه من وجوهه، كما يعلم[١٢] الانسان بالضاحك. ولا شبهة في أنه ليس حينئذٍ ماهية الانسان موجودة في الذهن، والاّ[١٣] كان معلوماً بالكنه. بل إن كان، فماهيته[١٤] الضاحك. فتعريفهم المذكور للعلم أعني حصول ماهية المدْرَك للذات المجرّدة، لا يصدق عليه، مع أن أكثر علومنا من هذا القبيل.

- ثالثها[١٥]، أن العلم عرض لما ذكرنا، والماهية المعلومة لا يلزم أن تكون[١٦]

---

١) ك، هامش: أقول: لا استحالة في كون وجود واحد وجوداً أصيلاً بالقياس إلى شيء، وظلياً بالقياس إلى آخر. فإن الوجود الذهني، لكونه مصدراً لآثار العلم، وجود خارجي له. وباعتبار أنه ليس مظهراً لأحكام الهيئة المعلومة وجود ظلي لها. فتأمل. (سعدي).

(٢) ح، ن: بها.

(٣) ح، ن: عرفت.

(٤) ح: تترتب.

(٥) ح: تصدر.

(٦) ن: ما ورد بين الخطين ساقط.

(٧) ك، هامش: المعلوم في هذه الصورة عند الشيخ هو الضاحك ليس إلاّ. فاندفع الإيراد.

(٨) ح: موجود.

(٩) ح: وثانيها. ن: ثانيهما.

(١٠) س: بدون «ما».

(١١ - ١٢) ح: نعلم.

(١٣) س: وان.

(١٤) ح: ن: لماهية.

(١٥) ح، ن: وثالثها.

(١٦) س: يكون.

عرضاً. واذا كانت عرضا لا يلزم أن يكون موافقا للعلم في المقولة، فيمتنع اتحادهما، لأنه يلزم منه كون الشيء عرضا وجوهرا معا، أو عرضا من مقولتين، وكلاهما محال.

فان قيل: المحال أن يكون الشيء عرضاً وجوهراً معا، أو عرضاً من مقولتين من جهة واحدة. وهنا لا يلزم ذلك. فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس، وجوهر من حيث / أنه ماهية /[1] اذا وجدت في الخارج، كانت لا في موضوع. ولا منافاة في هذا، ولا فيما اذا كان بالاعتبار الأول من مقولةٍ من الأعراض، وبالإعتبار الثاني من أخرى منها، فلا محذور.

قلنا: المعتبر في كون الشيء جوهراً أو عرضاً، وجوده (٧٢ - أ) الخارجي، كما يتبادر من إطلاق لفظ[2] الوجود. ولا نزاع لأحد في ذلك، وإلّا لزم[3] أن يكون الواجب تعالى عرضاً من وجه، ولا يقول به أحد.

وهذه الاعتراضات، لا مخلص عنها للذاهبين إلى أن الموجود في الذهن هو نفس الماهية. وهم الأكثرون المحققون منهم. وأما من ذهب منهم الى أن الموجود في الذهن ليس نفس ماهية المعلوم، بل شبحٌ ومثالٌ له، كصورة الفرس[4] المنقوشة على الجدار، - واذا قيل للمعلوم إنه موجود في الذهن، فهو بالمجاز، أي صورته موجودة فيه. ومعنى الوجود الظلي للشيء، أن مثاله، الذي هو كالظل له، وجد في الذهن - فلا يرد عليه شيء من هذين الاعتراضين. إذ لا شبهة في أنه لا يلزم تطابق[5] الصورة / وذي الصورة /[6]، في كونهما موجودين بوجودٍ أصيل، أو بوجودٍ ظليّ بالمعنى[7] الذي ذكرنا، ولا في كونهما جوهرين أو عرضين، فجاز أن تكون[8] صورة الشيء موجودة بوجودٍ أصيلٍ في الذهن، وما هي صورة له، موجوداً بوجودٍ ظلي فيه بذلك المعنى بلا[9] محذور.

---

(١) ن: أن ماهيته.
(٢) ح، ن: بدون «لفظ».
(٣) ح، ن: يلزم.
(٤) س: العرش.
(٥) ح، ن: مطابقة.
(٦) ن: ساقطة.
(٧) ح: بل بالمعنى.
(٨) س: يكون.
(٩) ن: فلا.

وجاز أن تكون[1] الصورة عرضاً لقيامها في وجو ها الأصيل، أي الخارجي، بالنفس. وذو الصورة جوهراً لعدم قيامه في وجوده الخارجي بشيء. وكذا جاز بعد كونهما عرضين، أن يكون أحدهما من مقولةٍ والآخر من أخرى بلا محذور، وكل هذا ظاهر.

إلاّ أنه لا يخفى عليك، أنه ليس على هذا الرأي لشيء حقيقة وجود ذهني، أي غير أصيل، على[2] ما هو المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم. لأنه[3] صرّح بأن وجود الصورة في الذهن وجود خارجي، وأن لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن. وينبغي أن يكون مراده بهذا ما اذا لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية، والاّ فهو موجود أيضا في الذهن كصورته.

* * *

(١) س: يكون.
(٢) ح، ن: ظلي.
(٣) من ذهب إلى أن الموجود في الذهن ليس نفس ما هية المعلوم.

المبحث الحادي عشر[1]

أنه تعالى عالم بغيره من الأشياء

أما عند المليين، فلأنه[2] فاعل لجميع ما عداه بالاختيار. والفاعل بالاختيار لا بدّ وأن[3] يكون عالما بمفعوله[4]، لأنه يفعله بارادته. ولا يتصوّر إرادة الشيء بدون تصوره والعلم به. وما يقال من أنه قد يصدر من النائم والغافل (٧٢ ـ ب) فعل قليل بالاختيار، من غير شعور به، ليس بشيء. لأن استلزام الارادة للعلم بالمراد ضروري. ومن أين يعلم أن[5] فعلهما ذاك بالاختيار، وبدون العلم، فثبت بهذا الطريق عندهم، أنه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات، ثبوتاً بيّناً.

وأما الفلاسفة، فلهم في علمه تعالى اختلافات. فمنهم من لا يثبت له علمًا بشيء أصلا، لا بذاته ولا بغيره. ومنهم من[6] لا يثبت علمه بذاته ويثبته[7] بغيره. ومنهم من مذهبه على العكس. ومنهم من يثبت علمه بالجميع إلّا بالجزئيات[8] المتغيّرة، واليه ذهب أبو علي. والمقصود بالبحث هذا المذهب.

فهنا ثلاث مقامات[9]:

- علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة.
- وعلمه بذاته.
- وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة.

---

(١) ن: بياض.
(٢) ن: بدون «فلأنه».
(٣) ح، ن: أن.
(٤) ح، ن: لمفعوله.
(٥) ح، ن: بدون «أن».
(٦) س: بدون «من».
(٧) س: وثبت.
(٨) ح، ن: الجزئيات.
(٩) ح، ن: مقدمات.

فنورد الأول في هذا المبحث، والأخيرين[1] في مبحثين آخرين. فنقول: أوردوا على أنه تعالى عالم بجميع الكليات، وبالجزئيات[2] الغير المتغيرة، دليلين:

<دليل الفلاسفة الأول على علمه تعالى بالكليات والجزئيات غير المتغيرة:>

ـ أحدهما، أنه مجرّد، أي غير متعلق بمادة. وكل مجرد يعلم ما ذكرنا. أما الصغرى فقد مرّ بيانها، وأما الكبرى، فلأن كل مجرد يمكن أن يعقل. لأن المانع من كون الشيء معقولا إنما هو اللواحق المادية، والمجرد منزّه عنها فلا مانع من كونه معقولا. فهو في حدّ ذاته يمكن أن يُعقل، وكل ما يمكن في حد ذاته أن يعقل، فهو في حد ذاته يمكن أن يعقل مع غيره، إذ لا تنافي بين تعقّلات الأشياء.

وأيضا، يعلم[3] بالضرورة، أن كل ما نعقله أمكن لنا الحكم بشيء ما عليه. ولو بكونه ممكناً أو موجوداً، أو ما يشبهه. والحكم بين شيئين[4] لا يمكن إلاّ بعد تعقلهما معا. فثبت أن كل ما يمكن / أن يعقل/ [5]، يمكن أن يعقل مع غيره. وحينئذٍ لزم امكان أن تقارنه[6] ماهية ذلك الغير في العقل، اذ لا معنى لتعقّل الشيء الاّ حصول ماهيته في العقل. فاذا نقلا معا، فقد اقترنا في العقل. فإمكان تعقّلهما معا هو[7] إمكان مقارنتهما في العقل. واذا أمكن مقارنتهما معا [8] في العقل، أمكن مقارنتهما مطلقا، سواء كانت في العقل أو في الخارج، لأن امكان المقارنة بينهما لا يخلو: اما أن يكون مشروطا (٧٣ ـ أ) بحصول المجرد في العقل، أو لا يكون.

وعلى الأول يلزم الدور، لأن حصوله في العقل هو مقارنته للعقل. فيكون إمكان مقارنته العقل[9] مشروطاً بمقارنته له[10]. لكن معلوم بالضرورة أن مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له، فيلزم الدور.

---

(١) ن : والآخرين.

(٢) ح ، ن : والجزئيات.

(٣) س : نعلم.

(٤) ح ، ن : الشيئين.

(٥) ن : /في حد ذاته أن يعقل، فهو في حد ذاته/.

(٦) س : يقارنه.

(٧) س : و.

(٨) ح ، س : بدون «معاً».

(٩) ح ، س : للعقل.

(١٠) ن : بدون «له».

وعلى الثاني يلزم المطلوب، وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا. واذا ثبت امكان[1] مقارنة ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجي، وهو فيه قائم بنفسه ثبت[2] امكان تعقله لها، اذ لا تتصور[3] تلك المقارنة الاّ بحصول تلك الماهية في المجرّد، وهو[4] معنى التعقّل كما ذكرنا. واذا ثبت امكان تعقله لها، ثبت تعقله لها بالفعل، لأن المجردات، جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائما، والاّ جاز حدوث[5] شيء لها. لكنه لم يجز، لأن الحدوث مشروط بالمادة كما سلف، والمجرد بريء عن المادة.

وانما قلنا: «وهو في وجوده الخارجي قائم بنفسه»، لئلا يتوهّم انتقاض الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل، حيث يصدق على كل واحدة[6] منها أنها ماهية مجرّدة، قارنتها ماهية أخرى. فينبغي أن تكون عاقلة لها، مع أن / أشياء منها/[7] لا تعقل[8] الأخرى، بل العاقل للجميع هو الجوهر[9]، الذي هو محل لها. فاذا زيد[10] هذا القيد اندفع هذا التوهّم، اذ تلك الصور متساوية الاقدام في كونها غير مستقلة بالوجود، وغير قائمة بنفسها.

فارتسام أي بعض منها فرض في الآخر، ليس أولى من عكسه. فاما أن تكون[11] كل منها[12] مرتسمة فيما عداها، / فيكون كل منها حالاً فيما عداها ومحلاً لها معاً[13]، وهو محال، واما أن لا يرتسم شيء منها فيما عداها /[14]، وهو المطلوب. فما دامت صورا[15] عقليّة، ليست واحدة منها عاقلة لغيرها، بل العاقل لها جميعا هو المجرد الذي حلّت هي فيه. وأما اذا وجدت واحدة منها في الخارج، قائمة بذاتها مستقلة بنفسها، فحينئذٍ يمكن أن تكون محلا لما يقارنها[16]، فتكون[17] عاقلة له.

---

(١) ك: بدون «امكان».
(٢) س: ثبت له.
(٣) س: يتصوّر.
(٤) ح، ن: بدون «هو».
(٥) ح، ن: وجوب.
(٦) س: واحد.
(٧) ح، ن: شيئاً منهما. من: شيئاً منها.
(٨) ح: يعقل.
(٩) ح، ن: المجرد.
(١٠) ن: أريد.
(١١) ح، س: يكون.
(١٢) ن: منهما.
(١٣) ك: معاً معاً.
(١٤) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٥) س: صور.
(١٦) س: تقارنها.
(١٧) س: فيكون.

هذا تقرير الدليل الأول على علمه تعالى بغيره. وهو مبني على مقدمات كثيرة، اما غير حقة، واما غير مبيّنة من قبلهم بدليل تام. وذلك أن قولهم «هو مجرّد»، قد[1] عرفت ما يرد على ما ذكروا في بيانه من الاعتراضات. (٧٣ - ب) لكن لا نساعدهم على هذا لحقيّته[2]، ولا نلتفت الى دليلهم، ونقول: قولهم «ان كل مجرد يمكن أن يعقل» ممنوع.

وحصرهم المانع من كون الشيء معقولا في كونه ماديا، غير مسلّم. لمَ لا يجوز أن يكون له مانع آخر. كيف، ونحن[3] وهم متفقون على أنه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة الباري[4] عز شأنه[5]، مع أنها مجرّدة. وكذا حقيقة العقول والنفوس، وسائر القوى الفعالة والمنفعلة، كما اعترفوا به عندهم، غير معقولة. فمن أين الجزم بامكان تعقّلها. ؟

ولو سلِّم، فلا نسلّم أن كل[6] ما يمكن تعقّله في حد ذاته، يمكن تعقّله مع غيره، إن أرادوا بالغير جميع ما عداه[7] . وشيء من الوجهين اللذين[8] ذكروهما في بيانه / لا يتم، لأنه/[9] لا دليل لهم على عدم تنافي التعقّلات إلّا استقراء ناقص. لأنه لا يمكن لهم تعقّل جميع الأشياء، حتى يظهر لهم أنه هل بين تعقّلاتها تناف أو لا. والعلم الضروري، انما هو بامكان بعض الأحكام على كل ما نعقله، لا بكلّها. وان أرادوا[10]به الغير في الجملة فهو مسلّم، لكن لا يفيدهم، لأن المطلوب هنا اثبات[11] علمه تعالى بكل ما عداه، الّا ما استثني[12]، وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا.

ولو سلِّم، فلا نسلّم أنه يلزم منه امكان مقارنة ماهية ذلك الغير له[13]. وما

---

(١) س : وقد.

(٢) ح ، س : لحقيقته.

(٣) س : نحن.

(٤) ح ، ن.: الباري تعالى.

(٥) س : هامش: مطلب «لا يمكن معرفة حقيقة الباري».
. . . تعالى، يمكن أن يكون هذا من قصور القوة العاقلة للبشر، وان كانت حقيقة الباري ممكنة في العقل في حد ذاتها. وإليه يشار في شرح «المقاصد».

(٦) ن : بدون «كل».

(٧) ح ، ن : ما عداها.

(٨) ح ،ن : الذين.

(٩) ح : ساقطة.

(١٠) ح : أردوا.

(١١) ن : بدون «اثبات».

(١٢) ح : استغنى عنه.

(١٣) ح ، ن : له في العقل.

ذكروه[١]، من أن معنى تعقل الشيء حصول ماهيته في العقل، ممنوع وما يبطله قد مرّ. ولو سلّم أنه يلزم منه امكان مقارنتهما في العقل، فلا نسلّم أنه يلزم منه امكان مقارنتهما مطلقاً. وما ذكروا، من أن امكان المقارنة اما أن يكون مشروطا بوجود المجرّد في العقل... الى آخره، كلام لا حاصل له، إذ امكان الشيء لا يكون أبدا مشروطا بشيء، حتى يكون الشيء بالنظر الى ذاته واجبا أو ممتنعا، ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا. / كما أنه يكون الشيء بالنظر الى ذاته ممكنا/[٢]، فيصير بواسطة شيء واجباً أو ممتنعاً.

وحال جميع الممكنات هذا، اذ لو تحقق موجبه وارتفع[٣] موانعه، وجب، والاّ امتنع. بل امكان كل شيء لازم له بالنظر الى ذاته، لا ينفك عنه[٤] أبداً. لكن هنا أمور ثلاثة متخالفة بالماهية:

- مقارنة حالّين في محل، كمقارنة المجرد[٥] وماهية غيره اذا تُعُقِّلا معاً.
- (٧٤ ـ أ) ومقارنة الحالّ للمحل، كمقارنة كل منهما للعقل.
- ومقارنة المحل للحال، كمقارنة العقل لكل منهما.

والأخيرتان[٦]، وان كانتا متلازمتين في التحقق، لكنهما في الماهية متباينتان. فان العرض يتصف[٧] بالثانية دون الثالثة. وأنواع الجواهر غير الصورة، تتصف[٨] بالثالثة دون الثانية.

واذا كانت الثلاثة ماهيات مختلفة[٩]، وان كانت متشاركة في مطلق المقارنة، فنقول: كل منها ممكن أبدا، وليس امكان شيء منها مشروطا بشيء، ولا ينفك[١٠] امكانه عنه أصلا. لكن تحقق الأولى مشروط بتحقق الثانية، اللازمة من[١١] حصول المجرّد في العقل. وهذا الحصول مشروط بامكانه، وامكانه حيث[١٢] امكان الأولى أيضا، ليس مشروطا بشرط أصلا، فليس هنا مظنة دور قطعا.

١) ح ، ن : ذكروا.
٢) ح : ما ورد بين الخطين ساقط.
٣) ح : وارتفعت.
٤) ح : عند.
٥) س : المجرّدة.
٦) ح ، ن : والأخريان.
(٧ ـ ٨) س : متصف.
(٩) ح ، ن : متخالفة.
(١٠) ك : يفك.
(١١) ح ، ن : عن.
(١٢) ح ، ن : بل. س : ثلث.

ولو سلّم أن مقارنتهما في العقل مطلقا، ممكن بلا اشتراط شيء[1]، فلا نسلّم إمكان مقارنتهما في الخارج. فان الأمور العقلية والخارجية كثيرا ما تختلف[2] بالامكان وعدمه. وما ذكروه نظير أن يقال: مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل، كما اذا حكم عليهما بامتناع الاجتماع. وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولهما في العقل، لأن حصولهما فيه مقارنة بينهما، وهي مشروطة بامكانها. فيتوقف كل من مقارنتهما في العقل وامكانها، على صاحبه. وهو دور ممتنع، فثبت امكان مقارنتهما مطلقا، أي سواء كان في العقل أو في الخارج. ولا شبهة في بطلان هذا.

ولو سلّم امكان مقارنتهما في الخارج أيضا، وأنها لا تتصوّر[3] الا بحصول تلك الماهية في[4] المجرد، فلا نسلّم امكان تعقّله لها. وانما يلزم لو كان ذلك الحصول هو التعقّل أو مستلزماً له. وهو ممنوع، لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك الحصول شرطا للتعقل، غير مستلزم له. فلا يلزم من تحققه حيث ما كان تحقق التعقّل، / ولا امكانه/[5]. وما قالوا في بيان اندفاع النقض بزيادة القيد، إن الصور[6] العقلية متساوية في عدم قيامها بنفسها، فيلزم أن تكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض، (٧٤ ـ ب) وفي عدمه.

والأول محال، والثاني هو المطلوب، فيرد عليه أولاً منع اللزوم. فان تساوي الشيئين في عارض ما، لا يستلزم تساويهما في جميع الأحكام، والاّ لم يوجد اختلاف الحكم بين شيئين أصلاً، اذ ما من شيئين الاّ ويوجد بينهما تساوٍ في أمرٍ ما. فجاز أن يكون[7] لبعض الصور العقلية خصوصيّة تقتضي ارتسامها بأخرى منها، أو في أخرى منها، ولا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية.

ألا يُرى[8] أن السرعة والحركة، مع تساويهما في أنهما أمران[9] غير[10] قائمين بأنفسهما، فيهما[9] خصوصية تقتضي أن تكون الأولى صفة، والثانية موصوفة بها[11]؟ ولو سلِّم اللزوم، فاستحالة الشق الأول من اللازم، بناء على / الوجه

---

(١) س : بشيء.
(٢) س : يختلف.
(٣) س : يتصوّر.
(٤) ك : بدون «في».
(٥) ن : أو لإمكانه.
(٦) ح ، ن : الصورة.
(٧) ح : تكون.
(٨) ن : أمرين.
(٩) ن : بدون «غير».
(١٠) ح : منهما.
(١١) ح: لها.

الذي ذكروه/ [1]، ممنوعة. وانما المحال أن يكون كل من الشيئين حالاً في الآخر ومحلاً له، باعتبار وجودهما الخارجي. وأما اذا كانت الحاليّة والمحليّة باعتبار الوجود الذهني، فلا استحالة فيه. ألا ترى أن المجردين يعقل[2] كل منهما الآخر ويصير حالاً فيه، ومحلاله، ولا امتناع فيه، نعم جاز أن تبين[3] استحالة كون الصور[4] العقلية عاقلة بوجه آخر، ولكن الكلام فيما ذكروه[5] من الدليل.

وقد ذكر لدفع بعض[6] هذه الاعتراضات وجوه متعسّفة، ولو اشتغلنا بنقلها، وببيان[7] ما فيها من التعسّف، لأدّى الى التطويل. مع أنا لم نرَ كثير حاجة الى ذلك، بناء على أن الفطن، اذا تأمّل في هذه الاعتراضات، لا يخفى عليه أنها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه. مع أن ورود واحد منها كاف في أصل المطلوب، الذي هو ابطال الدليل.

<الدليل الثاني:> [8]

ـ وثانيهما، أنه تعالى لو كان عالما / بذاته، كان عالما/[9] بما سواه مما[10] ذكرنا. لكنه عالم بذاته، فيكون عالما بما ذكرنا[11].

أما الملازمة، فلأنه تعالى علة ما سواه من الموجودات، كلها[12] وجزئها[13]. والعلم بالعلة[14] يستلزم العلم بالمعلول. وأما صدق المقدّم[15]، فلِما سيأتي في المبحث الذي يتلو هذا المبحث.

والاعتراض عليه:

ـ أما أولاً، فانه[16] منقوض بالجزئيات المتغيّرة. فانه جارٍ فيها، بل ظهور

(١) ح: ما ذكروه.
(٢) ك: تعقّل.
(٣) س: يتبين.
(٤) ح، س: الصورة.
(٥) ح: ذكره.
(٦) س: بدون «بعض».
(٧) ح، س: وبيان.
(٨) الدليل الثاني للفلاسفة، على أنه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات غير المتغيّرة.
(٩) ن: ما بين الخطين المنحنيين. ساقط.
(١٠) س: بما.
(١١) ح: ذكر.
(١٢) ح: كليها.
(١٣) ح، س: جزئيها.
(١٤) س: بالعليّة.
(١٥) س: المقدمة.
(١٦) ن: فلأنه.

جريانه[1] فيها فقط. اذ الكليات من حيث هي كليات، ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة، بل وجودها[2] (٧٥ ـ أ) هو[3] وجود جزئياتها. والوجود الذهني غير ثابت عندنا، وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيّرة، أي[4] المجردات. وعندكم[5] أنه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات، كما سيأتي فيها بعد. ولهذا استُثنِيَتْ في أول الدعوى.

ـ وأما ثانياً، فان[6] قولكم «العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول»، ممنوع. اذ يلزم منه أن من علم شيئا علم جميع معلولاته، ومعلولات معلولاته، ولو كانت غير محصورة. ومعلوم أنه ليس كذلك. وأيضا ما تتمسكون[7] به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام، كما نبيّنه هناك ان شاء الله تعالى.

وقد أجيب عن المناقضة[8] الأولى، بأن المراد، أن العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول. والعلم التام بالعلّة هو أن يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات التي[9] من جملتها العليّة. والعلم بالعليّة لا يمكن بدون العلم بالمعلول، لأنها نسبة بين العلة والمعلول، والعلم بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمنتسبين. وعلم الله تعالى بذاته علم تام، فلزم علمه بمعلولاته.

وهذا انما يتمّ اذا ثبت أن علمه تعالى بذاته، تام بالمعنى الذي ذكروه، وهو ليس ببديهي[10]. واستدلالهم على أصل علمه تعالى بذاته غير تام كما ستطلع عليه، فكيف كون ذلك العلم تاماً؟ وهذا مما قيل فيه: ثبت العرش ثم انقشّ. وقد يدفع النقض[11] عنهم بوجه نذكره ان شاء الله تعالى[12].

* * *

---

(١) س: جزئياته. ك: وجريانه.
(٢) س: وجوده.
(٣) ح، ن: بدون «هو».
(٤) ح: إلى.
(٥) ن: عندكم.
(٦) س: فلأن.
(٧) س: يمسكون.
(٨) س: المناقشة.
(٩) ح، ن: بدون «التي».
(١٠) ح: بديها.
(١١) ن: البعض.
(١٢) ك: بدون «تعالى».

المبحث الثاني عشر[1]

أنه تعالى يعلم ذاته

وقد استدلوا عليه بوجوه:

ـ الأول: إنه ثبت أنه يعلم غيره. وكل من يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا، أن يعلم أنه يعلم غيره. حتى قيل: ان العلم بالشيء، والعلم بذلك العلم واحد. وكل ما يمكن له تعالى، فهو حاصل له بالفعل.. وليس له شيء من الكمالات بالقوة، باتفاق العقلاء. فهو يعلم أنه يعلم[2] غيره، ولا يمكن هذا العلم الاّ بعد العلم بذاته، لأنه أحد أجزاء معلوم ذلك العلم. فثبت أنه يعلم ذاته.

والاعتراض عليه، أنه مبني على أنه يعلم غيره. وذلك ما قدرتم على اثباته لما[3] ورد من وجوه الاعتراض (٧٥ ـ ب) على ما ذكرتم من الدليلين[4]، / سيما الدليل/[5] الثاني، فان فيه شيئا آخر، وهو أنه كان مبنيا على أنه يعلم ذاته، فبناء هذا عليه دور ظاهر.

ـ الثاني: ان المراد من علمه تعالى هو التعقّل، والتعقّل عبارة عن حضور الماهية المجرّدة عن الغواشي الغريبة، واللواحق المادية عند الذات المجردة[6]. وهو حاصل في حقه تعالى بالنسبة الى ذاته، لأن ذاته مجردة[7] عن شائبة المادة. وغير غائب عن نفسه، وكذا كل مجرّد بالنسبة الى نفسه. فهو[8] عالم بذاته، / وكذا كل مجرّد/[9].

(١) ن: بياض.
(٢) ن: بدون «يعلم».
(٣) ح، ن: كما.
(٤) ح، ن: الدليل.
(٥) ن: ساقطة.
(٦ ـ ٧)ك: المجرّد، مجرّد.
(٨) س: وهو تعالى.
(٩) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.

والاعتراض عليه، أنا لا نسلّم أن حقيقة التعقّل ما ذكرتم. وهذا ادعاء منكم، لا بديهي، ولا مثبت بدليل.

كيف، والتعقّل والعلم عندكم من مقولة الكيف، والحضور[١] نسبة بين الشيئين. ولو سلّم، فهذا لا يتأتّ بالنسبة الى الشيء ونفسه. فان حضور شيء عند آخر، لا يتصوّر الّا اذا كانا متغايرين بالذات. ولا[٢] يكفي فيه التغاير الاعتباري، كما[٣] في كون الشيء فوق الشيء، وتحت الشيء. ولا يلزم من كفاية التغاير الاعتباري بين المنتسبين في بعض النسب، كما في علم الشيء بنفسه عند القائل بكون العلم اضافة أو صفة ذات اضافة، كفايته في جميع النسب كما ذكرنا.

ثم ان ما ذكرتم هنا مخالف لجميع ما سبق، من أن العلم هو الوجود الذهني، أي[٤] الوجود الغير الأصيل، أو الموجود بهذا الوجود. وأنه صورة حالة في العالم[٥]، وهنا على ما ذكرتم ليس وجود غير أصيل، ولا حلول شيء في شيء.

<العلم الحصولي والعلم الحضوري:>

فقال بعضهم لتوجيه كلامهم: العلم عندهم قسمان، علم حصولي وعلم حضوري. فما ذكروه[٦] أولا من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولي. وما ذكروه هنا تعريف للعلم[٧] الحضوري، أو للمعنى الأعم المشترك بين القسمين. وعلى هذا لا يبعد أن يقال: دليلهم الأول لإثبات علمه تعالى بذاته بالمعنى الأول، ودليلهم الثاني لاثباته بالمعنى الثاني.

ونحن[٨] نقول: ان العلم مما يفهمه بالضرورة كل أحد، اما بكنهه أو بما يميزه عن سائر أغياره. ونعلم[٩] (٧٦ - أ) قطعا، أن مجرّد عدم غيبة الشيء عن نفسه، الذي سمّوه بالحضور[١٠] عند نفسه، سواء كان مجردا أو ماديا، ليس مما يصدق عليه

---

(١) ح، ن: والحصول.
(٢) ن: فلا.
(٣) س: كما أن.
(٤) ح، ن: وأن.
(٥) ن: العلم.
(٦) س: ذكروا.
(٧) س: العلم.
(٨) س: نحن.
(٩) ح، ن: يعلم.
(١٠) ك: بالحصول.

هذا المفهوم. وأن عدم غيبة الشيء عن نفسه، ليس فيه تفاوت بين المجرد[١] وغيره، بحيث يكون أحدهما علما والآخر غير علم، وهذا مما لا[٢] يشتبه على المنصف[٣]. فان أبوا الاّ الاصرار على تمويههم، والآخرون على تقليدهم ﴿ فَذَرْهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾*.

ـ الثالث: وهو بالحقيقة ان تمّ، دليل[٤] على أنه تعالى عالم بذاته. وغيره[٥] أيضا، أن عدم العلم جهل، والجهل نقيصة، وهي على الله تعالى محال. وأيضا، / العلم شرف وكمال/[٦]، والعالم أشرف وأكمل من غير العالم. فلو لم يكن الله[٧] عالماً بذاته، / وغيره عالم بذاته/[٨]، لزم أن يكون بعض مخلوقاته أشرف وأكمل منه؛ تعالى الله عن ذلك.

والاعتراض عليه، أن عدم العلم على الاطلاق ليس بجهل، بل عدم العلم عما من شأنه العلم. فان أردتم بعلمه[٩] بذاته ما سمّيتموه العلم الحضوري، فلا يتصوّر عدم علمه[١٠] بذاته بذلك المعنى. ولا نزاع لأحد فيه[١١]، الاّ أنه ليس بعلم. وان أردتم المعنى الآخر، فعليكم بيان أنه يمكن أن يكون له تعالى علم[١٢] بذاته بذلك المعنى، حتى يلزم من عدمه الجهل، وحينئذٍ تكونون هادمين ما أسّستم، من أنه لا يمكن أن يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته. اذ حصول الصورة في ذاته ليس عين ذاته.

وأيضا قولكم: العلم[١٣] شرف وكمال؛ ان أردتم به أنه كذلك بالنسبة الى غيره تعالى[١٤]، فمسلّم، لكنه لا يجديكم نفعا. وان أردتم[١٥] أنه كذلك على الاطلاق، فهو أيضا وان كان حقا، لكنه مخالف لأصلكم من أن ثبوت الصفات له

---

(١) ن: الشيء المجرّد.
(٢) ن: بدون «لا».
(٣) ك، ن: المصنف.
(٤) ن: الدليل.
(٥) س: بغيره.
(٦) س: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٧) حس: الله تعالى.
(٨) ح، ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٩ ـ ١٠) ح: بعلمه تعالى، علمه تعالى.
(١١) ح: نيها.
(١٢) ؛ ك: بدون «علم».
(١٣) س: ان العلم.
(١٤) ح: بدون «تعالى».
(١٥) ح: أردتم به.

= * : وردت في السور التالية: البقرة، ١٥ م. الأنعام، ١١٠ ك الأعراف، ١٨٦ك. يونس، ١١ك.

تعالى نقصان فيه، للزوم استكماله[1] بالغير.

كيف، ومثل ما ذكرتم يتأتى في جميع الصفات الكمالية، من القدرة والسمع والرؤية وغيرها، بأن يقال: / أضدادها نقائض/[2] مستحيلة على الله تعالى. وأيضا، الموصوف بها أكمل من غيره، فوجب ثبوتها لله تعالى وأنتم لا تقولون به. وليس (٧٦ ـ ب) هذا / الّا الاعتراف/[3] بفساد هذا الاستدلال على أصلكم.

* * *

(١) ح، ن: اشتماله.

(٢) ح: / أو يقائص /.

(٣) ح: / الاعتراض الّا /.

المبحث الثالث عشر[١]

أنه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة

قال الامام الرازي: «اللائق بما ذهبوا اليه من أن العلم هو حصول الصورة، أن لا يكون الباري تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة أيضا، وان كانت غير متغيرة، كأجرام الأفلاك القديمة عندهم. لأن العلم بها انما يكون بآلات جسمانية، لأن المتشكل لا يتصوّر الاّ منقسما، وارتسام غير المنقسم بالمنقسم محال. فيستحيل علمه تعالى بها، لأنه منزّه عن الآلات الجسمانية. وعندنا، لما لم يكن العلم حصول الصورة، لم يلزم هذا».

واستدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بثلاثة أوجه.

<الوجه الأول:>

الأول، أنه لو كان عالما بها[٢]، لزم أحد أمرين[٣]: اما أن يكون جاهلا، واما ان يكون متغيرا، وكلاهما محال واستحالتهما بيّنة.

أما اللزوم، فلأنه اذا كان زيد مثلا سيدخل الدار، فقبل دخوله اما أن يعلم أنه سيدخلها، أو يعلم أنه دخل[٤]، أو لا يعلم شيئا منهما. فان كان احد الأخيرين[٥]، لزم الجهل، اما مركبا واما بسيطا. وان كان الأول، فبعد دخوله، اما أن يعلم أنه دخل، أو يعلم أنه سيدخل، أو لا يعلم شيئاً منهما. وعلى الأخيرين

---

(١) ن: بياض.
(٢) ك: بدون «بها».
(٣) ح، ن: الأمرين.
(٤) ح، ن: داخل.
(٥) ن: الأمرين.

يلزم الجهل كما ذكرنا. وعلى الأول يتغيرّ علمه بأنه سيدخل من الوجود الى العدم، وعلمه بأنه دخل من العدم الى الوجود، فثبت لزوم أحد الأمرين.

والاعتراض عليه منع استحالة مثل هذا التغيرّ عليه تعالى، فانه من قبيل التغيرّ في النسب والاضافات. اذ العلم عندنا نفس اضافة[١] بين العالم والمعلوم، أو صفة ذات إضافة. وعلى كل تقدير، لا يتغيرّ في مثل ما ذكر الاّ نفس تلك النسبة.

أما الصفة عند القائلين بها، /فواحدة لا تتغير ولا تتعدد/[٢] بتعدد المتعلقات، بل بتعدد /الموصوفين بها/[٣]. والتغيرّ في النسب والاضافات جائز في حقه تعالى.

فان قيل: البرهان قائم على امتناع التغيرّ في صفاته تعالى مطلقا، وهو أن كل /صفة تفرض/[٤] فلا يخلو: اما أن يكون ذاته تعالى كافيا[٥] في ثبوتها له، (٧٧ ـ أ) أو /يكون كافيا/[٦] في انتفائها عنه، أو لا /يكون كافيا/[٧] لا[٨] في ثبوتها ولا في انتفائها[٩].

فان كان الأول، وجب ثبوتها ما دام الذات. وان كان الثاني وجب انتفاؤها ما دام الذات، والاّ لزم تخلّف المعلول عن علّته التامة. وان كان الثالث، فكلّ من ثبوت تلك الصفة له تعالى، وانتفائها[١٠] عنه[١١]، يكون محتاجا الى أمر آخر. فان كان ذلك الأمر / من صفاته/[١٢]، ننقل[١٣] الكلام اليه حتى يتسلسل. وان كان أمرا منفصلاً[١٤] عنه[١٥]، وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة أو عدمها، المحتاجين الى الأمر المنفصل، فذات الله تعالى من حيث اتصافه بتلك الصفة، يكون محتاجاً الى الغير. والاحتياج الى الغير مطلقا ينافي الوجوب الذاتي، سيما اذا كان الغير أمرا منفصلا عنه.

---

(١) ح، ن: الاضافة.
(٢) س: فواحد لا يتغير ولا بتعدد.
(٣) س: الموصوفين. ن: موصوفين لها.
(٤) ح: صفات تعرض. س: تعرض. ن: ما نعرض.
(٥) ح: كافية.
(٦ ـ ٧) ح: تكون كافية.
(٨) ح، س، ن: بدون «لا».
(٩) ن: انتفائها عنه.
(١٠) س: انتفاءها.
(١١) ن: بها منه.
(١٢) ح: وصفا له.
(١٣) س: ينتقل.
(١٤) س: منفعلا.
(١٥) ح، ن: بدون «عنه».

قلنا: هذا منقوض بأن الواجب تعالى يكون قبل الحادث اليومي، ثم يكون معه، ثم قد[1] يكون بعده. ولا شبهة في أنه تغيرّ، لكن باعتبار النسبة والاضافة. فما ذكرتم من البرهان لا يتم الاّ في الصفات الحقيقيّة.

وبعضهم مال[2] في الاعتراض على أصل الدليل / الى منع /[3] الملازمة، مستندا بأن العلم قبل دخول الدار بأنه سيدخل، والعلم بعده بأنه دخل[4]، واحد[5]. والعلم الأول أزلي[6]، فاذا لم يكن مغايرا[7] للعلم الثاني، فبعد الدخول لا ينتفي علم ولا يتجدّد علم، بل العلم الأول الأزلي يستمر، فلا يلزم تغيرّ لا من وجود الى عدم، ولا[8] من عدم الى وجود.

وبين اتحاد العلمين، بأنا اذا علمنا أن زيدا سيدخل الدار غدا، واستمر لنا هذا العلم الى الغد، والى[9] أن دخل، ولم يطرأ[10] لنا غفلة عن هذا فيما بين ذلك، فبالعلم الأول نعلم أنه دخلها، لا[11] أن يتجدد لنا علم آخر. وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر عند طروء غفلة على[12] العلم الأول. والله تعالى منزّه عنها[13]، فعلمه الأزلي[14] بأنه سيدخل عين علمه بأنه دخل.

وأنكر الآخرون عليه[15]، واحتجوا عليه بخمسة أوجه:

- الأول تنافي محموليها[16] بالمواطأة، اذ قبل الدخول اعتقاد أنه سيقع علم، واعتقاد أنه دخل (٧٧ - ب) جهل. وبعد الدخول، الأول جهل والثاني علم.
- الثاني تنافي محموليها[17] بالاشتقاق، أي[18] العلم به / والجهل به/[19]. اذ

---

(١) س: بدون «قد».
(٢) ح، ن: قال.
(٣) ح، س: بمنع. ن: ساقطة.
(٤) ح، ن: داخل.
(٥) ن: واحدا.
(٦) س: أزل.
(٧) ح: مغائرا.
(٨) ح، ن: بدون «لا».
(٩) ك: بدون «إلى».
(١٠) ح: تطرأ.
(١١) ح: إلاّ.
(١٢) ح، ن: عن.
(١٣) ح، ن: عن هذا.
(١٤) ح، ن: الأول.
(١٥) على بعضهم الذي مال إلى (ص ٤٤٠).
(١٦) ح: محمولها. س: محمولها.
(١٧) ح: محمولها.
(١٨) ح: إلى.
(١٩) ح، ن: ما بين الخطين ساقط.

يجوز أن يعلم الشخص أنه علم أن زيدا سيدخل الدار، ولا يعلم / أنه علم/[1] أنه دخلها، سواء علم أنه دخلها أو لا. وكذلك يجوز أن يعلم أنه علم أنه دخلها، ولم يعلم / أنه علم/[2] أنه سيدخلها، سواء علم أنه سيدخلها أو لا.

ـ الثالث تنافي شرطيهما، فان شرط كون اعتقاد أنه دخل، علماً الدخول. وشرط كون اعتقاد أنه سيدخل، علمًا عدم الدخول. ومجرّد الاختلاف في واحد من الأمور المذكورة كاف لتغاير العلمين، فكيف بالتنافي بين الجميع؟

ـ الرابع تغاير متعلّقهما، اذ لا شبهة أن[3] حقيقة دخل غير حقيقة سيدخل، وتغاير المعلومين يستدعي تغاير العلمين.

ـ الخامس، أنه كثيرا ما يوجد أحدهما دون الآخر. فان كثيرا من الأمور نعلم[4] أنها ستقع البتة، وبعد وقوعها لا نعلم[5] أنها وقعت، بل بعضها مما لا يكون لنا بقاء الى وقوعه. وعكس هذا أكثر، فانه لا شبهة لأحد أن كثيرا من الأمور، بحيث[6] لا يحصى، مما يحصل[7] له العلم بأنها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بأنها ستقع. وانفكاك الشيء عن نفسه محال بالضرورة. / ومجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف لتغاير العلمين، فكيف بالتنافي بين الجميع/[8]؟ / فتحقق بهذه/[9] الوجوه أن العلم بأنه وقع الشيء، غير العلم بأنه سيقع. فثبت الملازمة وتمّ الدليل.

وللأولين أن يقولوا: سلّمنا تغاير العلمين فيمن يكون علمه وحكمه زمانيا. فانه لا فرق بالاتفاق بين وقع وسيقع، إلاّ[10] بدلالة الأول على المضي[11] والثاني على الاستقبال. وهما، انما يتصوران بالنسبة الى الزّمانيات. فان معنى الماضي ما هو قبل زمان حكمي[12] هذا، ومعنى المستقبل ما هو بعد زمان حكمي هذا. والمعنيان لا يتحققان[13]، الاّ في حق من يكون لحكمه اختصاص بزمان.

---

(١) س: ما بين الخطين ساقط.
(٢) ح، ن: ما بين الخطين ساقط.
(٣) س: في أن.
(٤ ـ ٥) ح: يعلم.
(٦) ن: من حيث.
(٧) ح، ن: لا يحصل.
(٨) ح، س، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٩) س: فتحقق بهذا. ن: فتجوز هذه.
(١٠) ن: لا.
(١١) س: الماضي.
(١٢) ك: بدون «حكمي».
(١٣) ك: يتحقق.

فمن كان علمه وحكمه مستمراً أزلاً وأبداً، من غير تجدّد ولا اختصاص بزمان، لا يتصوّر بالنسبة اليه والى علمه وحكمه ماض ولا مستقبل. فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل، فلا يلزم من علمه بهذا (٧٨ ـ أ) الدخول الجزئي تغيّر في علمه. اذ ليس هناك علمان ينتفي أحدهما ويتجدّد الآخر. وشيء من الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا، فلم تثبت الملازمة وبطل الدليل.

<محمل مذهب الفلاسفة عند صاحب المحاكمات:>

وحمل الفاضل صاحب «المحاكمات» مذهب الفلاسفة على هذا المعنى، وقال: «إنهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات. بل قالوا: يعلمها على وجه كليّ. ومرادهم أنه لا يعلمها من حيث أن بعضها واقع الآن، وبعضها في الماضي، وبعضها في المستقبل. / بل يعلمها/[١] علما متعاليا[٢] عن الدخول تحت الأزمنة، ثابتاً أبد الدهر. وهذا كما أنه تعالى لما لم يكن مكانيا، كان نسبته الى جميع الأمكنة على السواء. فليس بالقياس اليه /بعضها قريبا وبعضها بعيدا وبعضها متوسطا. كذلك لما لم يكن زمانيا، كان نسبته الى جميع الأزمنة على السواء. فليس بالقياس اليه/[٣] بعضها ماضيا، /وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلاً/[٤]. وكذا الأمور الواقعة في الزمان، فالموجودات[٥] من الأزل الى الأبد معلومة له[٦] /كل في وقته/[٧]. وليس في علمه كان، وكائن[٨]، ويكون، بل هي دائما حاضرة عنده في أوقاتها بلا تغيّر أصلا.

وليس مرادهم ما توهمه البعض، من أن علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات وأحكامها، دون خصوصياتها وأحوالها. كيف، وما ذهبوا اليه من أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، ينافي ما توهّموه».

ونحن نقول: ما ذهبوا اليه من أن العلم بالجزئيات المتشكّلة يحتاج الى

---

(١) ح، ن: ما بين الخطين ساقط.
(٢) ح، ن: متتاليا.
(٣) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين.
(٤) ح: وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا.
(٥) ح، ن: فان الموجودات.
(٦) ح: له تعالى.
(٧) ح: فيكل وقت.
(٨) س: أو كائن.

الآلات الجسمانية، ينافي ما حمل هذا الفاضل عليه مذهبهم في هذه المسألة[1] فمنافاة مذهبهم في هذه المسألة[2]، على أي محمل حمل لأصل[3] من أصولهم المقررة عندهم، لازمة. وهذا يستلزم تنافي أصليهما[4] المذكورين، ولا مجال لتخليصهم من المنافاة.

<الوجه الثاني:>[5]

الثاني أن ادراك[6] كل جزئي. فهو[7] بآلة جسمانية. فلو كان الباري تعالى مدركا للجزئيات، لكان[8] جسما أو جسمانيا. واللازم باطل، /فالملزوم باطل/[9]. والدليل على أن ادراك كل جزئي فهو بآله جسمانية، أن كل جزئي لا بدّ له من مقدار. وانطباع ذي المقدار فيما (٧٨ ـ ب) لا[10] مقدار له محال بالضرورة.

وكان[11] مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه تعالى ببعض الجزئيات، أعني المتشكلات. وان كان ظاهر عبارتهم عاما، والاّ فعندهم ليس كل[12] جزئي ذا مقدار، لثبوت المجردات عندهم. وهو مبني على أنه لا يمكن ادراك الجزئي[13] من حيث هو جزئي، الاّ بالاحساس أو التخيّل[14]، أو ما[15] يجري مجراهما من الآلات الجسمانية[16]. وأما المجردات، فلا يمكن ادراكها الاّ بمفهومات كليّة غير مانعة من الاشتراك، بالنظر الى أنفسها، وان كانت في الواقع مختصة بواحد منها، غير صادقة بالفعل على غيره.

والاعتراض عليه منع تلك المقدمة. وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل. اذ هو مبني على أن ادراك الشيء انما هو بانطباعه في المدرِك، وقد أبطلناه. ولئن

(١ ـ ٢) ح: المسألة.
(٣) ن: الأصل.
(٤) ح، ن: أصليهم.
(٥) من أوجه استدلال الفلاسفة على عدم علم الله بالجزئيات.
(٦) ح: دراك.
(٧) ح: بدون «فهو».
(٨) ح، ن: كان.
(٩) ح، ن: ما بين الخطين ساقط.
(١٠) ح: إلاّ.
(١١) ن: فكان.
(١٢) س: بدون «كل».
(١٣) س: الجزئيات.
(١٤) ن: والتخيّل.
(١٥) ح، ن: وما.
(١٦) ح: بدون «الجسمانية».

سلم، فلا نسلّم ان انطباع ذي المقدار /فيما لا مقدار/[1] له محال. وانما يكون كذلك، لو كان الانطباع وكونه ذا المقدار[2]، باعتبار وجردٍ واحد. وأما اذا كان الانطباع في الوجود الذهني، وكونه ذا المقدار[3] في الوجود الخارجي، كما فيما نحن بصدده على زعمهم، فلا نسلّم استحالته فضلا عن بداهتها.

ولئن ادعوا أن كونه[4] ذا المقدار في الوجود الخارجي، يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني، طالبناهم بالبرهان على ذلك. فانه ليس من الأحكام الضرورية[5]. كيف، وهم قد قرروا سابقا أن كثيرا من لوازم الوجودين وأحكامهما متخالفة. فمن أين علم أن[6] كون الشيء ذا مقدار ليس منها؟ ألا ترى أنهم قائلون بانطباع ذي المقدار العظيم، كأعظم جبل، في شيء ذي مقدارٍ /جداً صغير/[7]، كالحس المشترك والخيال! وهذا لا يتصوّر الاّ بأن يكون مقداره فيهما صغيرا، فقد اعترفوا بتفاوت مقداره بالكبر والصغر، باعتبار وجوديّته[8]. فلِمَ لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما؟

<انطباع العظيم في الصغير:>

قال الامام الرازي: «بل انطباع العظيم في الصغير على أصلهم، أبعد من انطباع ذي المقدار في غير ذي المقدار. لأنهم زعموا أن الهيولى لا مقدار لها، مع أنها محل للمقادير!».

وفيه نظر، لأن زعمهم أن الهيولى لا مقدار لها في حد ذاتها، لكنها قابلة للمقادير المتفاوتة. (٧٩ ـ أ) فعند حلول ذي المقدار فيها، /يعرض لها المقدار/[9]. وإلاّ، فامتناع حلول[10] ذي مقدار من حيث هو ذو مقدار، فيما لا مقدار له، أظهر من أن يخفى على عاقل. وأما المجرد الذي تنطبع[11] فيه صور المعقولات على رأيهم، فليس مما يمكن له عروض المقدار، لا بحسب ذاته، ولا بغيره[12].

---

(١) ح، ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٢ ـ ٣) ح: مقدار.
(٤) س: كون.
(٥) ك: الصرورة.
(٦) ك: بدون «أن».
(٧) ح: صغير جدا. س: صغير.
(٨) ح، ن: وجوده.
(٩) ح: تعرض لها المقادير.
(١٠) س: بدون «حلول».
(١١) ح، س: ينطبع.
(١٢) ح: بحسب غيره.

<الوجه الثالث: >[١]

الثالث، أن العلم بأن الشيء حاصل الآن، أو ليس بحاصل، تابع لحصول ذلك الشيء أو لا حصوله. فلو كان الباري تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة، لكان ذلك العلم، اما تمام ذاته أو جزءاً[٢] منه. فيلزم افتقار ذاته الى غيره، الذي هو وقوع تلك الجزئيات. واستحالة هذا غنية عن البيان. أو صفة زائدة عليه، فكان[٣] لغيره مدخل في تكميل ذاته، وهو أيضا محال.

والاعتراض عليه، أنا لا نسلّم أن علم الباري[٤] تابع للمعلوم[٥]. وانما[٦] هو في العلم الانفعالي[٧]، الذي هو للممكنات. وأما علم الباري[٨]، فهو علم فعلي[٩]، بمعنى أنه سبب لوجود الممكنات، فهو متبوع وغير مفتقر الى شيء[١٠] غير ذاته تعالى، فلا يلزم منه أن يكون لغيره مدخل في تكميله، على[١١] تقدير كون العلم صفة زائدة.

على أن هذا الدليل منقوض بعلمه[١٢] بالكليات، وبسائر الاضافات، اذ هي تابعة للمضافين اللذين[١٣] أحدهما غير ذات الباري، فيتأتى فيها اجراء ما ذكروه من المقدمات. وما / يجيبون به/[١٤] عنها فهو جوابنا هنا. اذ العلم عندنا مجرد إضافة، / أو صفة ذات اضافة/[١٥]، لكن التبعيّة التي ذكروها، في الاضافة فقط.

* * *

(١) من أوجه استدلال الفلاسفة على عدم علم الله بالجزئيات.
(٢) س: جزء.
(٣) ح: وكان.
(٤) ح: الباري تعالى.
(٥) ك، هامش: علم الباري . فعليلا يتبع المعلوم.
(٦) ح: انما.
(٧) س: الانفعال.
(٨) ح: الباري تعالى.
(٩) ك، هامش: فيه نظر.
(١٠) ح، ن: الشيء.
(١١) ح: وعلى.
(١٢) ح: بالعلم
(١٣) ك: الذين.
(١٤) ح: يجيبةت. س: يجيبونه.
(١٥) ن: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.

المبحث الرابع عشر[١]

أنه هل للفلك نفس ناطقة، / محركة له/[٢] بالإرادة، أم لا

أثبتها الفلاسفة، وأنكرها المليّون. لا بمعنى أنهم يحكمون باستحالة أن يكون له نفس متعلّقة بجرمه ـ كتعلّق نفوسنا بأبداننا، وتحركه بإرادتها كما تحرك نفوسنا بإرادتها أبداننا، فانه لا دليل على استحالة ذلك ـ ولكن بمعنى أنه لا دليل على ثبوتها. والعلم به مفوّض الى الله تعالى، والطريق الى معرفته ليس إلاّ الوحي. ولم يثبت الوحي عندنا لا بنفيها ولا باثباتها، ولا يتمّ ما أورده[٣] الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلي على ذلك. فنحن نحرّر مذهبهم في هذا، ثم نورد (٧٩ ـ ب) ما ذكروا في معرض الاستدلال. ثم نتكلم[٤] عليه ان شاء الله تعالى.

أما مذهبهم، فهو أن لكل فلكٍ عقلاً مجرداً من جميع الجهات، غنيا في كمالاته واستكماله بها عن الفلك. وجوهراً آخر منطبعا في مادته، /هو صورته/[٥]، بمنزلة النفس[٦] الحيوانية لنا[٧]، ترتسم[٨] فيه[٩] المرادات الجزئية /من الحركات/[١٠] والأوضاع، ويقال له النفس الجسمانية، والنفس المنطبعة.

وظاهر مذهب المشائين، أنه ليس للفلك نفس /غير هذه/[١١]. وأثبت بعض متأخريهم، ومنهم أبو علي، جوهراً آخر / مجرد الذات/[١٢] / عن المادة/[١٣]،

---

(١) ن: بياض.
(٢) ح: متحركة.
(٣) ن: أوردوه.
(٤) س: يتكلم.
(٥) ح، ن: وصورته
(٦) ح: نفس.
(٧) ن: بها.
(٨) س: يرتسم.
(٩) ن: بدون «في».
(١٠) ح: والحركات. ن: من الحركة.
(١١) ح، ن: غيره.
(١٢) ح: مجردا بحسب الذات.
(١٣) ن: ساقطة.

متعلقا[١] بها بحسب التدبير والتحريك، مستكملا[٢] بسبب ذلك، هو نفس ناطقة للفلك، بمنزلة نفوسنا الناطقة، المدركة والمريدة للكليات بذواتها، وللجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية.

والامام الرازي[٣] جعل مبدأ الارادة الكليّة هذه، النفس المجردة. ومبدأ الارادة الجزئية، تلك النفس المنطبعة. وأنكر عليه غيره قائلا: ان هذا شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله. فان الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين، أعني ذا ذاتين متباينتين[٤]، وهو آلة لهما معاً.

/ بل على/[٥] تقدير ثبوت النفس الناطقة، فالمدرك والمريد[٦] للكليات والجزئيات / جميعا، هو تلك النفس الناطقة. وان كانت صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية، فهي آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات/[٧] كخيالنا بالنسبة الى نفسنا[٨] الناطقة. الاّ أن الخيال غير[٩] سار في البدن، وهي سارية في جميع جرم الفلك. فعلى هذا، يكون الفلك حيوانا ناطقا كالانسان[١٠]. ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيداً فقالوا: هو حيوان ناطق مائت، احترازاً عن الفلك.

هذا تقرير مذهبهم في ثبوت النفس للفلك، وسيجيء في المبحث الثامن عشر بيان معنى النفس وأنقسامها الى أقسامها، وما يتعلق بذلك[١١] ان شاء الله[١٢].

<مسلكا الفلاسفة للاستدلال على ثبوت النفس:>

وأما استدلالهم على ثبوتها، فلهم فيه مسلكان:

- أحدهما لاثبات النفس المجرّدة.
- وثانيهما لاثبات النفس الجسمانية.

---

(١) ك، س: متعلقة.
(٢) ك، س: مستكملة.
(٣) ن: رحمه الله.
(٤) ح: متبائنين.
(٥) س: فعلى.
(٦) ح: وان لم يدرك.
(٧) ن: ما ورد بين الخطين المنحنين ساقط.
(٨) ح: نفوسنا.
(٩) ن: بدون «غير».
(١٠) ن: كالحيوان.
(١١) س: بذلك بها.
(١٢) ح: الله تعالى.

المسلك الأول:

لهم فيه وجهان:

<الوجه الأول:>

الأول، أنه لو كانت حركة الفلك اراديّة دائمة، لكان مبدؤها (٨٠ ـ أ) / مجرداً/[١]، وهو المطلوب.

أما الشرطية، فلأن الحركة الارادية، بل كل فعل ارادي، لا بدّ له من أن يكون هو مقصودا بالذات، أو يترتب عليه ما هو المقصود بالذات، المسمى بالغرض، وهذا ضروري. فالمقصود من حركة الفلك، اما نفسها، وهو باطل[٢]، لأن ماهية الحركة أنها كمال أول ليكون وسيلة الى كمال ثانٍ. واذا كان كذلك، استحال أن تكون[٣] هي المقصودة بالذات.

فالمقصود من الحركة أمر آخر، ولا بدّ من أن يكون ذلك الأمر غير حاصل حال[٤] الحركة، والاّ لزم تحصيل الحاصل وهو محال[٥]. ولا بدّ أيضا أن يكون ممكنا، لأن طلب المحال دائما محال. وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالفعل، الاّ بعض الأوضاع، فثبت أن المقصود من حركة الفلك استخراج الأوضاع من القوة الى الفعل. وليس المقصود وضعاً شخصياً بعينه، والاّ، فإن لم يقع ذلك الوضع[٦] الشخصي[٧] أبدا، كانت حركته الأزلية الأبدية عبثا محضا، وهدرا صرفا، وهذا ممتنع على تلك الأجرام العالية الشريفة. وان وقع في وقت من الأوقات، لزم وقوفه[٨] عن الحركة عنده. لكن المفروض أن حركته دائمة، هذا خلف. فثبت أن المقصود منها هو وضع معينّ كليّ.

---

(١) ن: / لكنها إراديّة دائمة.، فكان مبدؤ ها مجردا /.
(٢) ن: بدون باطل.
(٣) س: يكون.
(٤) ح، س: حالة.
(٥) س: ممنوع.
(٦) ح، ك: بدون «الوضع».
(٧) ح: الشخص.
(٨) ن: وقوعه.

فان قيل: هذا الكلام متناقض، لأن كون الشيء معينا ينفي كونه كلّيا. وكونه كليا ينفي كونه معيّنا.

قلنا: لا كذلك، فان المعينّ يصدق على هذا المعينّ، وعلى ذلك. وما يصدق على كثير[١] فهو كلي. نعم، قد يطلق المعينّ ويشار به الى أحد المعينات[٢] بشخصه، وبهذا الاعتبار يكون قسيما للكلي. فالشبهة انما تنشأ من هذا.

واذا كان المقصود من حركة الفلك أمرا كليا، فلا بدّ من أن يعقله فاعل الحركة، الذي يقصد اليه بها[٣]. لأن القصد الى المجهول محال بديهة، والعاقل للأمر الكلي لا يجوز أن يكون جسما ولا جسمانيا كما تقرّر[٤] في موضعه. فثبت أنه مجرّد، لا[٥] من كل الوجوه، ليكون عقلا. اذ المفروض أنه متعلق بجرم الفلك بالتحريك فيكون شيئا (٨٠ ـ ب) مجرّد الذات عن المادة، متعلق[٦] الفعل[٧] بها، وهو المراد بالنفس المجردة. فثبت أن حركة الفلك لو كانت ارادية دائمة، لكان مبدؤها[٨] نفسا مجردة، وهذا ما أردناه[٩].

فان قيل: ماذا أحوجهم في تقرير الملازمة، الى نفي كون غرض الفلك نفس الحركة؟ حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات عليها[١٠]، وصعب الأمر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها. وهلاّ اكتفوا بأن يقولوا: الغرض، سواء كان نفس الحركة أو شيئا[١١] آخر، اما أن يكون جزئيا معينا منه، أو كليّة، الى آخر المقدمات، ليندفع عنهم كثير من المونات![١٢]

قلنا: ان حركة كل فلك، بل كل حركة من مبدئها[١٣] الى منتهاها عندهم أمر جزئي بسيط، لا فرد له ولا جزء، على ما عرفت من قبل. فلو كان الغرض نفس الحركة، لم يتم قولهم الغرض ليس جزئيا معينا. ولم يصح الاستدلال عليه، بأنه لو

---

(١) ح: كثيرين.
(٢) س: المعنيان.
(٣) ح، ن: بدون «بها».
(٤) س: يقرر.
(٥) ح، ن: بدون «لا».
(٦) س: يتعلق.
(٧) ح: العقل.
(٨) س: مبدأها.
(٩) ح: أوردناه
(١٠) ح، ن: عليه.
(١١) ح، ون: شيء.
(١٢) ح: المقهمات. والأصح المؤونات، بمعنى الأعباء. وهي جمع مؤونة أي الهمّ والثقل، من مان أن حذر واتقى/.
(١٣) س: مبدأها.

كان كذلك لوقف عند حصوله. واللازم باطل، لأنه ان أريد لوقف[1] عند حصوله عن الحركة الى السكون، فاللزوم ممنوع. وانما يلزم ذلك، لو لم يكن هذا الجزئي غرضه دائما. وان أريد لوقف[2] على هذا الجزئي، ولم يتعدّ الى جزئي آخر، فالأمر كذلك، فبطلان اللازم ممنوع. وعلى كل تقدير فالاستدلال فاسد، فلا بدّ من ذكر تلك المقدمات.

وأما صدق المقدّم فيحتاج الى إثبات أمرين:

- أحدهما أن حركة الفلك إرادية.
- والثاني أنها دائمة.

<إثبات الحركة الارادية للفلك:>

أما الأول، فنقول: لو لم تكن[3] إرادية، لكانت إما طبيعيّة أو قسريّـة. والأخيرتان باطلتان[4]، فتعينت الأولى.

أما صدق الانفصال، فلأن الحركة لا بدّ لها من مبدأ هو المحرّك. فهو اما خارج عن المتحرك، بحيث يكون ممتازا عنه في الوضع، أولا. فان كان الأول، / فالحركة قسريّة كحركة الحجر الى فوق. وان كان الثاني، فلا يخلو إما أن تكون[5] الحركة صادرة[6] عن قصد وإرادة، أو لا. فان كان الأول /[7] فهي نفسانية، سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك، كالنفس الجسمانية ان قلنا انها[8] مبدأ الحركات الجزئية للفلك على ما هو ظاهر مذهب المشائين؛ أو كان خارجا عنه، لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع كالنفس الناطقة. وإن كان الثاني (٨١ ـ أ) فهي طبيعية[9]، سواء كانت مقرونة بشعور كما اذا سقط الانسان عن عال[10]، أو لا، كما اذا هبط[11] الحجر منه.

(١ ـ ٢) ح: توقف.
(٣) س: يكن.
(٤) ن: والأخريان باطلان.
(٥) س: يكون.
(٦) س: صادرية.
(٧) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٨) ن: بها.
(٩) س: طبيعة.
(١٠) حائط.
(١١) س: سقط.

وأما بطلان الأخيرتين[١]:

<بطلان الحركة الطبيعية:>

أما الطبيعيّة، فلأن حركة الفلك مستديرة[٢]، ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعية، فلا شيء من حركة الفلك بطبيعية. أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى، فلأن كل وضع من الأوضاع الحاصلة في أثناء الحركة المستديرة، فهو مطلوب الى أن يحصل. ثم متروك بعد حصوله. فلو كانت باقتضاء الطبيعة، لزم أن يكون الشيء الواحد بعينه مطلوبا بالطبع، ومهروبا عنه بالطبع وهو محال. بخلاف ما اذا كانت اراديّة، فانه يجوز أن يكون شيء مراد الغرض، وبعد حصوله سنح غرض آخر أهم من الأول، وكان بحيث لا يحصل الاّ بترك الأول، بل يجوز أن يظهر بعد حصوله أن عدمه أولى من وجوده.

<بطلان الحركة القسرية:>

وأما القسريّة، فلوجهين:

- أحدهما، أن القسر[٣] لا يكون الاّ على خلاف الطبع. وقد ثبت أن الحركة المستديرة لا يجوز أن تكون[٤] باقتضاء الطبع. والحركة المستقيمة لا تجوز[٥] على الفلك، فضلا عن أن تكون[٦] مقتضى طبعه[٧] كما تقرّر في موضعه. واذا لم يكن شيء من الحركتين مقتضى[٨] طبع الفلك، فلا يتصوّر[٩] فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون قسريّة.

وانما قلنا ان القسر لا يكون الاّ على خلاف الطبع، لأنه اذا لم يكن في طباع المقسور[١٠] ما يقاوم القاسر، فلنفرض أنه حركة بقوة معينة في مسافة معينة، فلا بدّ أن تقع تلك الحركة في زمان، لامتناع وقوع حركة ما لا في زمان.

---

(١) ح: الأخيرين.
(٢) ح: مستدير حركة.
(٣) ك: القسرية.
(٤) س: يكون
(٥) س: يجوز.
(٦) س: يكون.
(٧) ح: طبيعة.
(٨) س: يقتضي.
(٩) ح: تتصوّر.
(١٠) ن: المشهور.

ولنفرضه ساعة. ثم نقدّر أنه حرّك جسما آخر، في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر، بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة. ولا بدّ أن تكون[١] هذه أيضا في زمان، لما ذكرنا، وأن يكون زمانها أكثر من زمان الأولى لوجود العائق، ولنفرضه ساعتين. ثم نقدّر أنه حرّك جسما ثالثا، في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر، على مقدار نصف الميل الأول، بمثل تلك القوة في تلك المسافة. فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الأول، اذ تفاوت الزمانين بسبب[٢] (٨١ ـ ب) تفاوت الحركتين في البطء والسرعة[٣].

وهذا التفاوت ليس الاّ بسبب تفاوت المعاوق في الحركتين. اذ القوة المحركة والمسافة فيهما واحدة. فيكون تفاوت الزمانين بحسب تفاوت[٤] المعاوقين. ومعاوق الثانية نصف معاوق الأولى، فيكون زمانها أيضا نصف زمان الأولى، فيكون[٥] ساعة كزمان الحركة العادمة[٦] للمعاوق، فتكون[٧] الحركة مع المعاوق في السرعة والبطء، كالحركة لا مع المعاوق، وهذا محال.

فان قيل: هذا منقوض بأن جميع الأفلاك تتحرك[٨] بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب، وهذه الحركة في غير الفلك الأعظم مبدؤها[٩] الفلك الأعظم، وهو خارج عن سائر الأفلاك، فتكون[١٠] قسريّة. واللازم من دليلكم أن لا تكون قسريّة.

قلنا: المنقسم الى الأقسام المذكورة، أعني الارادية والطبيعيّة والقسريّة، انما هو الحركة الذاتية لا العرضية. /وحركة تلك الأفلاك هذه الحركة، انما هي بالعرض، فلا تندرج في شيء من هذه الأقسام، فلا يرد النقض/[١١].

ـ /وثانيهما[١٢]، أنه لو كانت حركة الفلك قسرية/[١٣]، لكانت[١٤] على

---

(١) س: يكون.
(٢) ن: ليست بسبب.
(٣) ح: في السرعة والبطء.
(٤) ح، ن: «بدون تفاوت».
(٥) ح: فتكون.
(٦) ن: العادية.
(٧) س: فيكون.
(٨) س: يتحرك.
(٩) س: مبدأها. ك: مبدأها.
(١٠) س: فيكون.
(١١) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٢) الثاني من وجهي بطلان الحركة القسريّة.
(١٣) ح: / والثاني أن حركة الفلك لو كانت قسرية.
(١٤) س: كانت

موافقة القاسر. ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة والبطء. اذ لا يتصوّر هناك قسر الاّ من بعضها لبعض. والتالي باطل، اذ ليس التوافق والتشابه الاّ في قليل منها.

<اثبات الحركة الدائمة للفلك:>

وأما الثاني[١]، أي أن حركة الفلك دائمة، فلأنها هي السبب في وجود الزمان وبقائه[٢]. فلو انقطعت، لزم انتفاء الزّمان. لكنه محال كما مرّ في المبحث الأول من الكتاب، فثبت أن حركة الفلك دائمة، وهو المطلوب.

هذا تقرير الوجه الأول من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك. والاعتراض عليه:

انا لا نسلّم أن كل فعل اختياري لا بدّ له من غرض. فان أفعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست[٣] معلّلة بغرض. ودعوى الضرورة في محل الخلاف العظيم غيرمسموعة. ولو سلّم فلا نسلّم بطلان كون الحركة نفسها مقصودة بالذات. وما ذكرتم من أن ماهية الحركة أنها كمال أول، الى آخره... ان أردتم[٤] أنه يلزم أن يترتب عليها أمر آخر، من أين أو وضع أو غير ذلك، فمسلّم. لكن لا يلزم منه (٨٢ ـ أ) أن يكون غرض الفاعل من فعله، والباعث على اقدامه عليه ذلك الأمر الآخر. ولا* بدّ له من دليل، فان كثيرا من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لا من حيث لوازمها، بل ربما تكون[٥] بعض لوازمها مكروهة.

وان أردتم[٦] أن ماهيتها أن يكون المقصود بالذات منها ذلك الأمر، فهو ممنوع، اذ هذا مجرّد ادعاء منكم.

فان قيل: غرض الفعل لا بدّ أن يكون مغايرا[٧] له بالذات، اذ يلزم أن يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل، وهذا لا يتصوّر في الشيء مع

---

(١) ن: التالي. (ورد الأول في ٤٠ ب).
(٢) س: بقاؤه.
(٣) ن: ليس.
(٤) ح، ن: أردتم به.
(٥) ح، س: يكون.
(٦) ح، أردتم به.
(٧) ح: مغائرا.
= *: في الأصل «لا».

نفسه. فبعد تسليم أن الحركة الارادية لا بدّ لها من غرض، لا يتأتى[1] القول بأن المقصود بالذات منها نفسها.

قلنا: الفعل الذي يجعل نفس الحركة غرضا له، هو ايجاد الفاعل اياها. ولا[2] شبهة في تغايرهما، فلا محذور. وقد يقال في بيان أن الحركة لا تكون مقصودة بالذات، أن الحركة لا يمكن أن يقتضيها لذاته[3] محرك قار[4] الذات، بحسب / طبيعة أو ارادة/[5] أو غير ذلك. لأن مقتضي الشيء يدوم بدوامه، وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار. فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاته[6]، بل لشيء آخر يتحصّلْ به، ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة. فاذن، الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها.

وفيه نظر:

ـ أما أولا، فلأن قوله «مقتضي[7] الشيء يدوم بدوامه»، ان آراد به أنه يدوم وجوده بدوام وجود مقتضيه[8] فمسلّم. ولا يلزم منه امتناع أن تكون الحركة مقتضي المحرك القار لذاته. لأن الحركة أيضا دائمة الوجود من المبدأ الى المنتهى، كما حققناه سابقا في الحركة بمعنى التوسط، التي هي حقيقة الحركة. ومعنى كونها غير قارة أنها لا تدوم في حد من حدود المسافة، لا أنها لا تدوم[9] في الوجود.

وان أراد[10] أنه يدوم على أينه ووضعه وغيرهما من أحواله، بدوام وجود مقتضيه، فهو ممنوع لا يدلّ[11] عليه ضرورة ولا برهان. كيف، وانا نقول: الحركة لا بدّ لها من مقتضي البتة، فمقتضيها اما أن يكون قار الذات أو غير قار الذات. (٨٢ ـ ب) فان كان الأول ظهر بطلان ذلك القول. وان كان الثاني، ننقل الكلام الى مقتضي ذلك المقتضي، اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتضٍ لامتناع كونه واجباً. والتسلسل محال، فلزم الانتهاء الى شيء غير قار / يكون مقتضيه

(١) ح، ن: ينافي.
(٢) ح: لا. ن: فحينئذ لا.
(٣) ك: لذاتها.
(٤) ن: بدون «قار».
(٥) ح: طبعه أو إرادته.
(٦) ك: لذاتها.
(٧) س: يقتضي.
(٨) س: يقتضيه.
(٩) س: يدوم.
(١٠) ح: أراد به.
(١١) ح: تدل.

قاراً/[1] على أن ما ذكر[2]، لو سلّم في المقتضي بحسب الطبيعة، فهو ممنوع في المقتضي بحسب الارادة، اذ هو يجب أن يكون على وفق الارادة، ويجوز أن تتعلق[3] الارادة / بوجود الشيء/[4] لا بدوامه وقراره لغرض من الأغراض.

ـ وأما ثانيا، فلأن ما ذكره علىٰ تقدير تمامه[5]، لا يدل[6] الاّ على أن غير القار، لا يجوز أن يكون مقتضي ذات القار. فلا يكون المحرك القار كافيا في وجود الحركة، وعلة تامة لها. ولا يلزم من هذا أن لا تكون[7] الحركة مطلوبة لذاتها، اذ يجوز أن تكون[8] الحركة بتوسط شيء آخر غير ذات المحرك. ومع هذا، تكون[9] الحركة مطلوبة لا بتوسط مطلوب آخر، بل لذاتها.

وقد يقال: هذه المقدمة، أي أن الحركة لا تكون مقصودة بالذات[10]، غير محتاجة الى دليل. فان الحركة ليست الاّ التأدّي[11] الى الغير والتوجه اليه، فامتنع أن تكون مطلوبة لذاتها. ودفعه يظهر من التأمل فيما ذكرناه. ولو سلّم، فلا نسلّم امتناع أن يكون مقصود الفلك من الحركة[12] محالا.

وقولكم: «ان طلب المحال دائما محال»، ممنوع. انما المحال وقوع هذا المطلوب والطلب، بعد العلم باستحالة المطلوب. ومن أين[13] علم أنه يلزم أن يعلم الفلك استحالة كل محال، حتى يمتنع منه طلبه؟ ولو سلِم، فلا نسلّم أن كل كمال ممكن للفلك، من المعقولات[14] وغيرها، حاصل له بالفعل سوى الوضع. ولا يتصوّر ثبوت هذا ببرهان أصلا. ولو سلِم، فما ذكرتم في امتناع أن يكون مقصوده[15] وضعا بعينه، من أن هذا الوضع لو وقع في وقت من الأوقات لزم وقوفه عن الحرِكة، ممنوع.

وانما يكون كذلك لو لم يتصل بالإرادة الأولى؛ المنتهية عند وقوع ذلك الوضع،

---

(١) س: ما بين الخطين ساقط.
(٢) ذكرنا.
(٣) س: يتعلق.
(٤) ح: بوجوده.
(٥) ن: بدون «تمامه».
(٦) ن: فلأنه لا يدل.
(٧ ـ ٨ ـ ٩) س: يكون.
(١٠) س: بالذات بديهة.
(١١) ح: التأوي.
(١٢) س: حركته.
(١٣) ن: بدون «اين».
(١٤) ح، ن: التعقلات.
(١٥) س: مقصودة.

ارادة أخرى متعلّقة بوضع[1] آخر متعين. وهكذا الى غير النهاية. **ولا* بدّ** لنفي هذا[2] من دليل. ألا ترى[3] أن جمهور المشّائين ما أثبتوا له الاّ النفس الجسمانية المدركة للجزئيات، المريدة لها؟ ومع هذا (٨٣ ـ أ) لا يجوزون وقوفه عن الحركة. ولو سلّم فلا نسلّم أن العاقل للأمر الكلي، لا يكون الاّ مجرّداً. فان هذا مبني على أن يكون التعقل انطباع الصورة، أو مستلزما له[4]، وقد بيّنا بطلانه.

وأما ما ذكرتم في بيان صدق المقدم، فقولكم في اثبات الأمر الأول، أي كون حركة الفلك إراديّة، من أن الحركة المستديرة لا يجوز أن تكون[5] طبيعية، ممنوع. وما ذكرتم في معرض الاستدلال عليه، من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع. وبطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة، فانه لو تمّ ما ذكرتم، لزم أن لا تكون[6] حركة مستقيمة طبيعية أيضا. والاّ لزم أن يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع، لأن وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى منتهاها، وكل أين من الأيون الواقعة في أثناء الحركة حينئذٍ، مطلوبان بالطبع ومتروكان بالطبع. واللازم باطل، فلزم من هذا أن لا توجد حركة طبيعية أصلا، لانحصار الحركة في المستقيمة والمستديرة. وقد بطل كون شيء[7] منهما طبيعيا حينئذٍ، فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية، وأنتم لا تقولون به.

فان قيل: لا يلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها / طبيعيّة، ما يلزم في الحركة المستديرة على تقدير كونها/[8] كذلك، من كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع. لأن الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة، ليست لأن وقوع المتحرك في ذلك الحد مطلوب بالطبع، بل لأن حصول المطلوب بالطبع، وهو الوصول الى المنتهى، لا يمكن بدون ذلك.

قلنا: فمثل ذلك يتأتى[9] في / الحركة المستديرة أيضا، لأن/[10] الحركة الى كل حد، ليست لأن الوضع المترتب عليها مطلوب[11] بالطبع، بل لأن حصول

---

(١) ح: لوضع.
(٢) ح، ن: ذلك.
(٣) س: يرى.
(٤) س: لها.
(٥ ـ ٦) س: يكون.
(٧) ح: كل منها.
(٨) ن: ما ورد بين الخطينالمنحنيين ساقط.
(٩) ح، ن: لا يتأتى.
(١٠) ح: ما ورد بين الخطين ساقط.
(١١) ح: باطل.
* : في الأصل «لا».

المطلوب بالطبع، وهو نفس تلك[1] الحركة أو ملزوم من ملزوماتها، لا يمكن بدون ذلك. وقد تقرّر[2] هذا الاستدلال بوجه آخر، / لا يرد عليه هذا النقض. وهو أن كل وضع أو حد يفرض في الحركة المستديرة، فتركه بعينه هو التوجه اليه/[3]. فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية، لزم أن يكون الشيء بعينه مطلوبا ومهروبا عنه في حالة واحدة. بل لزم أن يكون الهرب عن الشيء طلبا له، وهو بديهي الاستحالة.

ويرد[4] عليه أن ترك وضع أو حد ليس طلباً له بعينه، لانعدامه بتركه (٨٣ ـ ب) واستحالة اعادته. غايته أنه يكون طلبا لمثله، فلا يلزم كون المهروب مطلوبا، ولا[5] كون الهرب[6] عنه طلباً له. كيف، ولو صحّ ما ذكر[7]، لزم أن تمتنع[8] الحركة المستديرة مطلقا. أي سواء كانت طبيعية أو ارادية أو قسرية، لأن كون ترك[9] الشيء توجها اليه بعينه، محال قطعا[10].

وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة هذا. وما يلزم منه المحال فهو محال. ولو سلّم، فقولكم «ان حركة الفلك لا يجوز أن تكون[11] قسرية»، ممنوع. وما بنيتم عليه دعواكم هذه، من أن القسر لا يكون الّا خلاف الطبع، غير مسلّم. واستدلالكم على هذا، بأن الطبع لو لم يكن مقاوما للقاسر، لزم كون الحركة مع المعاوق في السرعة والبطء، كالحركة بدون المعاوق، وهو باطل فاسد بمقدمتيه.

أما الملازمة، فلأنه انما يلزم ما ذكرتم، لو كان تفاوت الزمانين في الحركتين الاخيرتين، / أعني ذاتي الميل، الى خلاف جهة القسر كله بحسب تفاوت الميلين[12]. وليس كذلك، لأن الحركتين/[13] لذاتيهما تقتضيان[14] مقدارا من الزمان، لامتناع أي حركة كانت لا في زمان. ففي الصورة المفروضة[15]، الحركات الثلاث بحسب اتحاد[16] المسافة وتماثل القوة المحركة، متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان،

(١) ح، ن: بدون «تلك».
(٢) س: يقرر.
(٣) ح، ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٤) ح، ن: ويترتب.
(٥) ن: بدون «لا».
(٦) س: المهروب.
(٧) س: ذكرتم.
(٨) س: يمتنع.
(٩) ح: بدون «ترك».
(١٠) ن: بدون «قطعا».
(١١) س: يكون.
(١٢) ح، ن: بدون «الميلين».
(١٣) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٤) س: يقتضيان.
(١٥) س: المفروضة من الزمان مقتضي الحركات.
(١٦) ح، ن: بدون «اتحاد».

من غير تفاوت فيه، ولا تعلق له بالمقاوم والمعاوق، وهو كما فرض ساعة.

ففي الحركة الثانية، أعني ذات الميل الأقوى، ساعة أخرى بازاء ميله[١]. واذا فرض ميل الثالثة نصف ميل الثانية، فيكون بازائه نصف ساعة. فتبين أن زمان الثالثة ساعة ونصف، وزمان الأولى ساعة فقط. فلا تكون[٢] الحركة مع المعاوق كهي / لا مع المعاوق/[٣]. وعلى هذا التقدير، لا يرد ما قيل ان الحركة لذاتها لا تقتضي[٤] مقدارا معينا من الزمان، والاّ لكانت الحركة[٥] الواقعة في ذلك الزمان، أسرع الحركات الممكنة الوقوع في مثل مسافتها.

وهذا باطل، لأن كل زمان منقسم. فللزمان المفروض نصف، فاذا فرضت حركة في مثل مسافة الحركة الأولى، وفي نصف زمانها، تكون أسرع من الأولى[٦]. وكذا ما قيل: ان[٧] الزمان قابل للانقسام عندهم الى غير النهاية، وكذا الحركة.

وكل قسم من الزمان زمان، (٨٤ - أ) وكل قسم من الحركة حركة. فكل حركة فرضت في زمان، فنصفها واقعة في نصف ذلك[٨] الزمان، وهي أيضا حركة في زمان، فنصفها واقعة في زمان، وهكذا الى غير النهاية. فعلم أن الحركة لذاتها لا تقتضي[٩] قدرا معينا من الزمان، بل مطلق الزمان.

وأما خصوصيات المقادير، فليست الاّ بحسب المعاوقات[١٠]. فالتفاوت بين المقادير انما هو بحسب تفاوت المعاوقات[١١]. وانما قلنا[١٢] لا يردان على هذا التقرير، لأنا / لم نقل/[١٣] ان الحركة على الاطلاق تقتضي[١٤] قدرا معينا من الزمان. وليس / بنا في/[١٥] بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا، بل يكفينا أن الحركات الثلاث، بحسب خصوصياتها الناشئة من خصوص[١٦] مسافتها، وقوتها المحركة[١٧]،

---

(١) س: مثله.

(٢) س: يكون.

(٣) س: لامعه.

(٤) س: يقتضي.

(٥) ك: بحركة.

(٦) ح، ن: الحركة الأولى.

(٧) ح، ن: من أن.

(٨) س: بدون «ذلك».

(٩) س: يقتضي.

(١٠-١١) ح، ن: المقاومات.

(١٢) ح: قلنا إنهما.

(١٣) ح: لا نسلّم.

(١٤) س: يقتضي.

(١٥) س: ينافي.

(١٦) ح، ن: بدون «خصوص».

(١٧) ن: قوته المتحركة.

تقتضي[١] هذا القدر المعين من الزمان. مع أن الأول في نفسه غير تام، لأنه موقوف على أن يكون وقوع حركة، في مسافة[٢] الحركة التي فرضت واقعة في الزمان، الذي هو مقتضي ذات الحركة في نصف ذلك الزمان، ممكنا في الواقع. واثبات[٣] هذا مشكل جدا.

وأما بطلان اللازم، فلأن المعاوق / يجوز أن ينتهي في الضعف الى غاية لا يبقى له أثر في العوق، فتكون[٤] حركة ذي هذا المعاوق، كحركة عديم المعاوق/[٥] بالضرورة، ولا امتناع فيه. ثم نقول: /دليلكم معارض/[٦] بحركة الوتد بالقسر الى السفل، اذا غرز في الأرض بالمدق. فانه لاخفاء في أن حركته هذه قسرية، وليس بينها وبين ما اذا غرز في الجدار أو السقف فرق[٧]، مع أنها ليست على خلاف الطبع، بل على وفاقه. ولو سلّم أن القسر لا يكون الاّ على خلاف الطبع، فلا نسلّم أن الحركة المستقيمة لا تجوز[٨] على الأفلاك مطلقا.

وما أوردتموه[٩] من الدليل، على تقدير تسليم صحته، فانما هو في المحدد للجهات خاصة. ولم / نَرَ لكم/[١٠] دليلا شاملاً للأفلاك كلها، حتى ننظر[١١] في صحته وفساده. ولو سلّم، فلم لا يجوز أن يكون مقتضي طبع الفلك السكون. فتكون[٧] حركته كيف كانت قسرية، كما في الجسم العنصري اذا كان في حيزه الطبيعي.

فان قيل: سكون الفلك محال، فضلا عن أن يكون مقتضى طبعه. وانما قلنا باستحالته لأن الفلك بسيط، (٨٤ ـ ب) أي أجزاءه[١٢] المفروضة متساوية في تمام الماهية، فهي متساوية في لوازمها. فنسبتها الى جميع الأحياز التي تقع هي[١٤] فيها، والأوضاع التي تعرض لها، على السواء. لا اختصاص لبعض منها ببعض تلك الأحياز أو الأوضاع

(١) س: يقتضي.
(٢) ن: المسافة.
(٣) ن: وأما اثبات.
(٤) س: فيكون.
(٥) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٦) ح: دلائلكم تعارض.
(٧) ك: بدون «فرق».
(٨) س: يجوز.
(٩) س: أوردوه.
(١٠) ح: تذكروا.
(١١) ح: ينظر.
(١٢) س: فيكون.
(١٣) ح: أجزاؤه.
(١٤) س: بدون «هي».

فاما أن لا يحصل جزء ما في شيء من تلك الأحياز، على[1] شيء من تلك الأوضاع، أو يحصل كل واحد منها في كل الأحياز وعلى كل الأوضاع. واستحالة هذين القسمين غنية عن البيان. أو يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الأحياز، وعلى واحد من تلك الأوضاع. فاما على الدوام، وهذا سكون الفلك[2]، وهو[3] أيضا محال، لأنه رجحان بلا مرجح. واما على الانتقال والتبادل[4]، وهذا هو الحركة المستديرة، وهو الممكن من الأقسام. وهذا الدليل، كما يدل على امتناع سكون الفلك، يدل على امتناع حركته[5] المستقيمة أيضا.

قلنا: هذا مبني على بساطة الفلك. وهي ان سلِّمت في المحدّد غير مسلّمة في غيره. ولا دليل لكم عليها في غيره، مع أنه ان تمّ دلّ على امتناع الحركة المستديرة للفلك، كامتناع السكون والحركة المستقيمة، لأن نسبته[6] الى كل الجوانب على السواء، وكل النقط[7] المتوهمة فيه، متساوية في صحة كونها قطباً أو جزءاً من دائرة صغيرة أو كبيرة.

/فاما أن تقع[8] حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية معا، لتقع[9] كل نقطة من نقطها قطبا[10] وجزءا من كل دائرة صغيرة وكبيرة/[11] معا، ولا شك في استحالته. أو تقع الى جانب معين فقط، ليتعين[12] نقطتان للقطبية، وكل واحدة مما سواهما، لكونها جزءا من دائرة صغيرة أو كبيرة، معينة كما هو الواقع. أو تقع الى كل جانب، لكن لامعا، بل على التعاقب. وعلى التقديرين يلزم الرجحان بلا مرجح، كما في السكون والحركة المستقيمة. مع أنهم لم يقولوا بالأخير. واذا بطلت الاقسام بأسرها، استحالت الحركة المستديرة على الفلك، بل استحال كون الفلك متحركاً أو ساكناً.

فالدليل الذي يلزم منه مثل هذا لا يشتبه بطلانه. على أنه لو تمّ لدلّ على أن

---

(١) ح: وعلى.

(٢) ح: على الفلك.

(٣) ح، ن: بدون «هو».

(٤) س: والتبادر.

(٥) ح، ن: الحركة. س: حركة.

(٦) س: نسبة.

(٧) س: النقطة.

(٨-٩) س: يقع، ليقع.

(١٠) س: قطبا آخر او جزأ.

(١١) ن: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.

(١٢) س: ليقع.

حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا[١] ارادية. لأنه (٨٥ ـ أ) اذا[٢] استحال عليه السكون والحركة المستقيمة، تعينّ باقتضاء / طبعه الحركة المستديرة، اذ لا بدّ للمتحيّز[٣] من أحدها. ومدّعاكم أنها ارادية، وأن الحركة المستديرة لا يجوز أن تكون/[٤] طبيعيّة، فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا.

ثم ما ذكرتم في دليلكم الثاني، على امتناع كون حركات الأفلاك قسريّة، مع أنها لو كانت كذلك لتشابهت، ممنوع. وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان أن لا /قاسر الاّ بعضها/[٥] لبعض، وأنها كلها متشابهة الطبائع، حتى لا يتصوّر اختلاف من قبل القاسر أو المقسور. وشيء منهما ليس يثبت، مع أن / الثاني خلاف/[٦] مذهبكم. على أنه لو تمّ فانما يدل على أن حركاتها كلها ليست قسرية. وأما أن بعضها ليس كذلك، فلا يدل هذا[٧] الدليل عليه أصلا[٨].

وأما ما ذكرتم لاثبات أن حركة الفلك دائمة، من أنه يلزم / من انقطاعها/[٩] انقطاع الزمان، واللازم محال، فممنوع بمقدمتيه. أما الملازمة، فلأنها انما تتم[١٠] لو كان الزمان مقدار حركة الفلك، كما زعم[١١] بعضكم، وليس كذلك. وأما بطلان اللازم، فلأنه لا يلزم من انقطاع الزمان أن يكون للزمان زمان كما توهمتموه[١٢]. كل ذلك قد بيِّن في المبحث الأول من الكتاب، فليرجع اليه.

وقد صرّح ابو علي في «الشفاء»، بأن حركة الفلك لا يلزم أن تكون[١٣] دائمة، حيث قال في آخر «المجسطي»: «ان حركات الأفلاك نفسانية، فلا يمتنع[١٤] عليها أن لا تتمّ[١٥] الدورة». وهذا الكلام منه هادم لكثير مما أسسوه.

<الوجه الثاني :>[١٦]

الوجه الثاني من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك، أن غرض الفلك من

---

(١) ك: بدون «لا».
(٢) س: لو.
(٣) ح: للمتحرك.
(٤) ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٥) ح: قسر إلاّ من بعضها.
(٦) ح: التالي على خلاف.
(٧) ح: بدون «هذا».
(٨) بدون «أصلا».
(٩) ح: منه.
(١٠) س: يتم.
(١١) ح، س: زعمه.
(١٢) س: توهموه.
(١٣) س: يكون.
(١٤) س: تمتنع.
(١٥) تتم. س: يتمم.
(١٦) الوجه الأول ورد في ص ٢٧٧ .

حركته التشبّه بالمجردات، كما سيجيء بيانه. وكون الغرض ذلك، موقوف على أن يدرك المتحرك ما يريد التشبّه به، وهو / ههنا المجرّد، ولا/[١] يمكن إدراك المجرّد بالقوى الجسمانية، بل بالنفس المجرّدة، فيكون[٢] للفلك نفس مجرّدة.

فان قيل: العلم بأن الغرض من الحركة كذا، موقوف على العلم بأن / هذه الحركة ارادية. والعلم بهذا موقوف على العلم بأن/[٣] للمتحرك نفسا. فالاستدلال على اثبات النفس[٤] للفلك، يكون غرضه من الحركة كذا دور.

قلنا: العلم بالغرض (٨٥ ـ ب) موقوف على العلم بأن لصاحب الغرض نفسا ما، أعم من أن تكون[٥] منطبعة في المادة، أو مجرّدة. والاستدلال هنا على إثبات المجرّدة[٦] بخصوصها، لا على إثبات النفس على إطلاقها. والعلم بالعام لا يستلزم العلم بالخاص، فلا دور.

والاعتراض على هذا الوجه، أنه مبني على أن الادراك والعلم هو حصول صورة المدرَك في المدرِك. فأما اذا كان عبارة عن اضافة مخصوصة بينهما، فلا نسلّم أنه لا يمكن ادراك المجرّد[٧] بالقوى الجسمانية. وقد عرفت حال ذلك فيما سبق، بما لا مزيد عليه. وأيضا هو مبني على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبّه المذكور. وستعرف حال هذا أيضا ان شاء الله[٨].

<المسلك الثاني[٩]:>

ان كل فعل اختياري، جزئي[١٠]، لا بدّ له من ارادة متعلقة بخصوص[٥] هذا الجزئي، ولا يكفي[٦] فيه ارادة كليّة. والقصد اليه لأن نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السواء. فاما أن يقع عند ارادة الكلي جميع أفراده، وهذا باطل، أو

---

(١) ح: ههنا لا.
(٢) ح: فتكون.
(٣) ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٤) ك: بدون «النفس».
(٥) س: يكون.
(٦) ح: النفس المجردة.
(٧) ح: المجردات.
(٨) ح: الله تعالى.
(٩) لإثبات النفس الجسمانية. ورد المسلك الأول لاثبات النفس المجردة في ص ٢٧٧.
(١٠) ح: بدون «جزئي».
(١١) ح: لخصوص.
(١٢) ح: تكفي.

بعضها، وهو رجحان بلا مرجح، أو لا يقع شيء منها[1] وهو المطلوب. فثبت أنه لا بدّ للفعل الجزئي من ارادة متعلقة[2] بخصوصه.

ومن المعلوم بداهة، أن ارادة الشيء بدون العلم به محال. فالفلك، في تحصيل الحركات الجزئية والأوضاع المخصوصة، لا بدّ له من مبدأ، لارادة[3] كل واحد من هذه الجزئيات، وللعلم[4] به. والعلم بالجزئيات المادية لا يمكن الاّ بقوة جسمانية، كما حقق في موضعه. وليس المراد بالنفس الجسمانية الاّ هذه القوة، فثبت أن للفلك نفسا جسمانية، وهو المطلوب.

والاعتراض عليه من وجهين:

<الوجه الاول:>[5]

الأول، أن ما ذكرتم من توقف الفعل الجزئي، على علم وارادة متعلقين بخصوصه[6]، شيء يكذبه الوجدان. فان كل أحد يجد من نفسه، أنه اذا أراد أكل الطعام الحاضر عنده، يأكل منه من غير أن يلاحظ قبل أكل كل لقمة، خصوصها[7]، بوجه لا يشترك فيه غيرها أصلاً، وخصوص الأكلة الجزئية التي يتعلق بها.

وكذا من يريد الذهاب الى موضع، يقصد قطع المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال. ثم يأخذ في المشي من غير أن يلاحظ خصوص كل خطوة (٨٦ ـ أ) من خطواته، ويريدها بعينها، بأن /يشعر قبلها/[8]، بأنه من أي / موضع والى أي/[9] مرتبة يرفع قدمه، وفي أي موضع يضعها، وبغير ذلك مما له مدخل في تشخّص الخطوة. مثل خصوص الزمان، فانه ما[10] لم يتصوّر الموضعين بحدودهما، بحيث لم يدخل في متصوّره شيء يسير من / جوانبهما، ولم يخرج منه شيء يسير من/[11] أطرافهما، لم يحصل تصوّر الخطوة بخصوصها.

(١) ح، س: منها.
(٢) ن: بدون «متعلقة».
(٣ ـ ٤) س: الارادة. ج، س: والعلم.
(٥) من الاعتراض على المسلك الثاني (اثبات النفس الجسمانية).
(٦) ح: بخصوص.
(٧) ن: بخصوصها.
(٨) س: يشعرها قبيلها.
(٩) ن: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٠) س: بدون «ما».
(١١) ن: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.

وكذا الحال في مقدار رفع القدم، وخصوص الزمان، وادعاء أن كل من يمشي أياما، بل شهوراً وأعواماً، في حال غفلته أو تأمله في أمور أخر، أو خوفه المدهش من اللصوص؛ يتصوّر ما ذكرناه[1] مكابرة عظيمة، مع أنه كثيرا ما يكون[2] في موضع قدمه حيّة أو مؤذٍ آخر، لو أُشْعِر[3] به، بل لو توهمّه قبل لم يقرب منه، فضلا عن وضع القدم عليه.

على أن تصوّر ما ذكرنا من خصوص المكان والزمان، لا يكفي في تصوّر تشخّص الخطوة، لأن قطع هذا المكان في هذا الزمان مثلا، مفهوم كلي محتمل لكثيرين. وتشخصات متعلقات الفعل لا توجب[4] تشخّص مفهومه في العقل. نعم، قد توجب[5] عدم صدقه بالفعل الاّ على واحد. بل نقول: ادراك الجزئيات من حيث[6] الجزئية والتشخص لا يمكن الاّ بالحواس[7].

وادراك الحسّ موقوف على وجود المحسوس، فان المعدوم لا يُحَسّ. فتصوّر الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده. / فلو توقف وجوده/[8] على العلم به من هذه الحيثيّة كان دورا. فالحق أن تصوّر أفراد الكلي، والقصد اليها على الاجمال، كافيان[9] في صدورها[10] عن المختار. ولا يشترط في صدور كل واحد منها تصوّر[11] له وقصد اليه بشخصه. ألا ترى أن من يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر، لم يلزمه أن يتصوّر ذلك المجهول قبل النظر بوجه جامع مانع؟ بل يكفيه تصوره بوجه ما، ولو أعمّ. وانما فصّلنا الكلام هنا غاية التفصيل، لأنا نرى

(١) ح: ذكرنا.

(٢) ح: تكون.

(٣) ح: شعر.

(٤ ـ ٥) س: يوجب. ح: يوجب.

(٦) ن: حيثّية.

(٧) ك، هامش: ان أراد الحواس الظاهرة فممنوع. فان ادراك الجزئي من حيث الجزئية، قد يكون لحصوله في الخيال. صرّح به الحكيم الطوسي* في شرح الاشارات. وان أراد أعم منها، ومن الباطنة، فممنوع. ويوجه المنع على المقدمة التالية؛ تأمل. (سعدي)

(٨) س: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.

(٩) ن: كافيا.

(١٠) ح: صدوره.

(١١) ح: الى تصوّر.

= * : نصير الدين، أبو جعفر محمد بن محمد ت ٦٧٢ هـ / ١٢٧٤ م.

كثيراً من الفضلاء الحذاق ذاهبين الى الاشتراط المذكور[١]، فخشينا أن يغترّ الطلاب[٢] بظاهر مقاهم[٣].

<الوجه الثاني:>[٤]

الثاني، أنه مبني على كون العلم حصول الصورة. والّا فلا يمتنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسمانية. (٨٦-ب) وقد أبطلنا ذلك بما لا مزيد عليه.

واعلم أن القول منهم بوجود فعل بالارادة والاختيار مشكل، لأنهم معترفون بأن الفعل الاختياري هو الذي يقدر فاعله عليه وعلى تركه. وتكون[٥] نسبتهما[٦] اليه على السواء. ووقوع أحدهما انما يكون بسبب ارادة ترجحه على الآخر، مع أن مذهبهم أنه لا بدّ لكل موجود ممكن من مؤثر تام، يجب وجوده عند وجوده، وعدمه عند عدمه.

فنقول لهم[٧]: الفعل الاختياري حال صدوره من فاعله، لا يخلو إما أن يكون مؤثره التام موجودا، أو لا. فان كان الأول وجب وجوده. وان كان الثاني وجب عدمه. فأين[٨] الاختيار واستواء الطرفين وجوازهما؟

فان قالوا: من تمام المؤثر الارادة والاختيار. / فبعد تحققها/[٩]وجب وجود الفعل وجواز الطرفين. انما هو مع قطع النظر عنها[١٠].

قلنا: فننقل[١١] الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها، أنه في تلك الحالة موجود أو لا. فعلى الأول يجب وجودها[١٢]، فيجب وجود الفعل. وعلى الثاني يجب عدمها[١٣]، فيجب عدم الفعل.

---

(١) س: المذكورة.
(٢) ح: تغترّ.
(٣) ح: مقالتهم.
(٤) من الاعتراض على المسلك الثاني (في اثبات النفس الجسمانية للفلك).
(٥) ح، س: يكون.
(٦) ح: نسبتها.
(٧) ح: بدون «لهم».
(٨) س: فان.
(٩) ح: فبتقدير تحققهما. ن: فعند تحقيقهما.
(١٠) ح: عنهما.
(١١) س: فينقل.
(١٢) ح: وجودهما.
(١٣) عدّهما.

وهكذا الحال في مؤثر مؤثرها، فلا يظهر للاختيار معنى، ويصير الفعل الاختياري بالحقيقة كسائر الأفعال الغير الاختيارية، المشروطة بشرائط من غير فرق. فان ترتب الارادة على سببها، وترتب الفعل عليها حينئذٍ[1]، كترتب مجاورة النار للخشب على سببها، وترتب احتراق الخشب على تلك المجاورة، من غير أن يكون في[2] الأول ما يصحح الحكم بأن الفعل وتركه جائزان، ونسبتهما الى الفاعل على السواء دون الثاني. فلا بدّ لهم من أن يعترفوا بأن الارادة صفة من شأنها أن تتعلّق[3] بأحد الطرفين من الفعل والترك، من غير موجب تام يستلزمها.

واذا كان كذلك، ظهر جواز كون العالم حادثا، مع كون فاعله قديما مختارا. وهذا ما وعدناكه[4] في المبحث الأول من الكتاب.

ثم يتضح[5] من هذا المقام، أن الفلاسفة يجعلون القديم أثر الفاعل المختار[6]. فان حركة كل فلك عندهم قديمة، مع أنهم يجعلونها اختيارية. فمن حكم[7] بأن القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق الفريقين (٨٧ ـ أ) فقد أخطأ.

* * *

---

(١) ح: بدون «حينئذ».

(٢) ح: بدون «في».

(٣) س: يتعلق.

(٤) ح، س: وعدناك.

(٥) ح: إنه يتضح. س: انه يصح.

(٦) ك، هامش: القديم يكون أثر المختار عند الحكماء.

(٧) ك، هامش: المراد صاحب «المواقف» حيث قال في أبحاث القديم، انه لا يستند إلى القادر المختار، اتفاقاً من المتكلمين وغيرهم.

المبحث الخامس عشر[1]

بيان[2] الغرض الأصلي من حركة الفلك[3]

اعلم[4]، أن المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة، وقد يترتب عليه بواسطة أو وسائط. وحينئذٍ تصير الواسطة أيضا غرضا منه، لكن بالعرض[5]. فما[6] ذكروا في المبحث السابق أن غرض الفلك من حركته استخراج الأوضاع من القوة الى الفعل، المراد منه أنه الغرض بالعرض[7]. وأما غرضه الأصلي، فقالوا هو التشبّه بما هو أكمل منه، فيكون هذا كمالا للنفس الفلكية في ذاتها. وما سبق كمالاً[8] لجرمها.

ولهم اختلاف في المتشبّه به، / أهو في الكل شيء واحد أم متعدد. فذهب بعضهم الى أن المتشبّه به/[9] بالنسبة الى كل الأفلاك هو المبدأ الأول تعالى. /وبعضهم الى أن كل فلك يتشبّه بما هو محيط به، والفلك الأقصى يتشبّه بالمبدأ الأول[10] تعالى /[11].

<ردّ ابن سينا:>

وردّ أبو علي على المذهبين، بأن كلا منهما يستلزم أن يكون الكل في جهة الحركة والسرعة والبطء متوافقة، وليس كذلك الاّ في القليل.

---

(١) ن: بياض.
(٢) ح: في بيان.
(٣) ح: الفلك الأعظم.
(٤) ح: بدون «اعلم».
(٥) س: بالفرن.
(٦) س: فيها.
(٧) س: بالغرض.
(٨) ح، ن: تكميلا.
(٩) ن: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٠) ك: بدون «الأول».
(١١) ن: ما ورد بين الخطين ساقط.

ـ أما الأول، فلأنه اذا كان المتشبه به واحدا في الكل، مع اختلاف حركاتها، فسبب الاختلاف اما جرم الفلك، أو نفسه. والأول، اما أن يكون لجسميته وهو باطل، لأنها في الكل واحدة، أو لطبيعته[1]، وهذا أيضا باطل، اذ ليس للأفلاك طبائع تقتضي جهة معينة، أو حدا من السرعة والبطء؛ لأن كل جزء من أجزاء كل فلك يحتمل أن يكون في كل[2] جهة، وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطء لتشابه أجزائه.

وكذا الثاني أيضا باطل، لأن اختلاف حركاتها من قبل نفوسها المحركة[3] لها، لا يكون الّا لاختلاف إرادتها. واختلاف الارادة لا يكون الّا لاختلاف الأغراض، والغرض هنا التشبّه. / وانما يتعدد التشبّه/[4] لو كان المتشبّه به متعددا، والمفروض هنا أنه واحد. فاختلاف الحركات النفسانية يستلزم خلاف المفروض، فيكون باطلا. واذا بطلت الأقسام كلها، بطل اختلاف الحركات على تقدير كون المتشبّه به واحدا. / فثبت لزوم/[5] توافقها على ذلك التقدير، وهو المطلوب.

ـ وأما الثاني، فلأنه اذا كان الفلك الثامن يتشبّه بالفلك التاسع، (٨٧ ـ ب) يجب أن يوافقه في الحركة وأحوالها، والّا لم يكن مشابها له. وكذا، كان[6] يجب أن يوافق الفلك السابع الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة. وهكذا الى الفلك الأسفل. فيكون الكل متوافقة[7] في الجهة والسرعة والبطء، أي تكون[8] حركة الكل مثل الحركة[9] اليومية، وليس كذلك. بل ليس[10] واحد منها موافقا للفلك التاسع في حركته[11]، سيما الفلك الثامن، الذي كان أولى بموافقته[12] على هذا التقدير. فان بين[13] حركتيهما مباينة[14] في الجهة، واختلافا عظيما في السرعة والبطء، ليس مثله في الفلكيات.

(١) ح، ن: لطبيعيّته
(٢) ح، ن: بدون «كل».
(٣) ن: المتحركة.
(٤) ح: ما بين الخطين ساقط.
(٥) س: فلزم ثبوت.
(٦) ن: بدون «كان».
(٧) ح، ن: متوافقا.
(٨) س: يكون.
(٩) س: حركة.
(١٠) ن: ليس له.
(١١) س: حركة.
(١٢) ح: لموافقته.
(١٣) ح، ن: في.
(١٤) ح: مبائنة

هذا غاية تقرير ردّ المذهبين على ما يفهم من كلامه، وشرح[١] به شارحوه. وفيه نظر:

<رد الطوسي على ابن سينا:>

ـ أما على ما ذكر في ردالمذهب الأول، فالتقسيم المذكور في قوله، «فسبب الاختلاف اما جرم الفلك، أو نفسه «غير حاصر[٢]، لجواز أن يكون السبب شيئا اخر من خارج. / لا يقال: فحينئذٍ لا تكون[٣] الحركة ارادية، والكلام فيها، لأنا نقول: اللزوم ممنوع. وانما يلزم ذلك لو كان/[٤] أصل الحركة مستندا الى ذلك السبب، وليس كذلك، بل حالة وصفة لها. وكون الحركة ارادية، لا يستلزم كون جميع أحوالها ارادية. فان الماشي بالارادة، كثيرا ما يقصد السرعة، ويعوقه عنها عائق، ولا تخرج[٥] بذلك حركته عن كونها ارادية.

ولو سلِّم، فقوله «ليس للأفلاك طبائع . . .» الى آخره، ممنوع. وقوله «لأن[٦] كل جزء من أجزاء كل فلك»، اعادة لما سبقه[٧] بعبارة أخرى. وقوله «لتشابه أجزائه»، في غاية السقوط. لأنه ان سلّم فهو في أجزاء كل فلك على الانفراد. والاختلاف هنا انما هو في أجزاء فلك مع أجزاء فلك آخر. وليست أجزاء الفلكين عندهم متشابهة.

ولو سلِّم، فقوله «اختلاف[٨] الحركات الارادية من قبل النفس، لا يكون الاّ لإختـلاف الأغراض»، مجرد دعوى بلا دليل. كيف، ونحن نعلم قطعا، أنه كثيرا ما يقصد شخصان بحركتيهما معا، أخذ شيء معينً من مكانه، لا يكون لهما غرض غيره، مع أنه تختلف[٩] حركاتهما في الجهة والسرعة والبطء لأسباب[١٠]. وقوله / «والغرض هنا التشبّه»، سيأتي ما ذكروا في الاستدلال عليه، وما فيه.

(١) س: ويشرح.
(٢) س، ن: حاضر.
(٣) س: يكون.
(٤) ك: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٥) س: يخرج.
(٦) ح: ان.
(٧) ح: سبق.
(٨) س: اختلافات.
(٩) س: يختلف.
(١٠) ح: لأنساب.

وقوله/[1] «وانما يتعدّد التشبّه لو كان المتشبّه به متعدداً»، هذا الحصر[2] ممنوع[3]. ولِمَ لا يجوز أن يكون (٨٨ ـ أ) تعدد التشبّه لتعدّد جهات التشبّه، / من أحوال/[4] المتشبّه به وصفاته.

فان قيل: المتشبّه به هنا[5] هو المبدأ الأول، وهو، تعالى وتقدّس عن[6] أن يكون فيه تعدد بوجه. والكلام فيه.

قلنا: ان سلِّم، فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية. وأما تعدد الصفات الاضافية له تعالى، فلا نزاع فيه. والصفة الإضافية صالحة لكونها جهة التشبّه، والاّ لامتنع التشبّه به تعالى مطلقا عندكم، لنفيكم عنه الصفات الحقيقية الكمالية عن أصلها.

ـ وأما على[7] ما ذكر في رد المذهب الثاني، من أن الفلك الثامن اذا كان يتشبّه بالفلك التاسع، يجب أن يوافقه في الحركة وأحوالها، والاّ لم يكن مشابها له، فممنوع[8]. اذ مشابهة الشيء للشيء، لا تقتضي[9] الاّ أن تكون[10] أمراً[11] مشتركاً بين المتشابهين، سواء كان حركة أو حالاً من أحوالها، أو غير ذلك.

ألا ترى[12] أن الفلك الأقصى بحركته، يتشبّه بالمبدأ الأول أو بمجرد آخر، ولا يتصوّر[13] هناك موافقة في الحركة. فلم لا يجوز أن يكون تشابه الفلكين في أمر غير الحركة وأحوالها؟ ولو[14] سلّم، فلِمَ لا يكفي في وجه التشابه نفس الحركة، أو هي مع هيئة الاستدارة؟ ولعلّ ما يجوز على الفلك الأقصى من أحوال الحركة يكون ممتنعا على الفلك[15] الثامن. ا الدليل على نفي ذلك؟ وبالجملة، ما ذكره لردّ المذهبين غير تام. لكن صحة شيء من المذهبين أيضا غير ثابتة، لعدم قيام برهان

---

(١) ح: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٢) ح: بدون «الحصر».
(٣) ك: فممنوع.
(٤) ح: من أحد إلى . ن: إلى.
(٥) س: بدون «هنا».
(٦) ن: بدون «من».
(٧) ك: بدون «على».
(٨) ح، س: ممنوع.
(٩) س: يقتضي.
(١٠) ح، س: يكون.
(١١) س: أمراً ما.
(١٢) س: يرى.
(١٣) ح، ن: يتصور ذلك.
(١٤) س: فلو.
(١٥) س: بدون «الفلك».

عليها. بل الظاهر أن أصحابها بنوا الأمر على الأولوية والأقربية.

وعند جمهورهم أن المتشبّه به متعدد، وهي العقول المجّردة. وغرض كل فلك من حركته تشبّهه بمبدئه القريب، الذي هو العقل السابق عليه، الموجدُ له.

<اعتراض الرازي:>

واعترض عليهم الامام الرازي، بأن «الاشكال الذي أوردتموه على من قال بوحدة المتشبّه به[1]، يعني لزوم عدم اختلاف الحركات، لا يندفع بقولكم الفلك يريد التشبّه بالعقل. الاّ أن الفلك، لّما علم أن العقل خرج[2] جميع كمالاته الممكنة له من القوة الى الفعل، أراد أن يستخرج جميع كمالاته الممكنة له[3] أيضا من القوة الى الفعل.

واذا كان كذلك، كان تشبهه بالعقل /المعينّ[4] (٨٨ ـ ب) لا من حيث أنه ذلك المعينّ، بل من حيث ذلك الكمال. وجميع العقول متشاركة في ذلك الكمال، أعني في كون كل كمال ممكن لها بالفعل. /[5]. واذا كان ما به امتياز كل واحد من العقول عن غيره، خارجا عما وقع / تشبّه الأفلاك/[6] بها، كان المتشبّه به من العقول هو القدر المشترك، فكان[7] المتشبّه به بالحقيقة شيئا واحداً».

هذا كلامه، وأجيب عنه بأن غايات حركات الأفلاك تشبهات جزئية لانها غايات لحركات[8] جزئية لا تشبّه كلي. لأن الأمر الكلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية، والتشبهات الجزئية المتباينة[9] في زمان واحد، مع وحدة المتشبّه به، غير ممكنة.

وفيه نظر، لأنا لا نسلّم أن الأمر الكلي لا يمكن أن يصير غرضا لحركات[10] جزئية. وظاهر أن كل من يسافر للتجارة، ويتحرك حركات جزئية، لا يجب أن يقصد بتلك الحركات حصول المال المعينّ، الذي بعينه موقوف على أمور عسى أن

---

(١) س: بدون «به».
(٢) س: خرج عن.
(٣) س: بدون «له».
(٤) ح: بدون «المعينّ».
(٥) ن: ما ورد بين الخطين المنحيين ساقط.
(٦) ح: تشبهه للأفلاك.
(٧) ح: وكان.
(٨) ح: بتحركات.
(٩) ح: المتبائنة.
(١٠) ح، س: لحركة.

يدّعي استحالة احاطة العلم بها قبل حصوله. بل يكفيه في تلك الحركات ملاحظة حصول المال، والقصد اليه على الاطلاق أو بوجه خصوص، لا الى حدّ الجزئية الحقيقية[١].

<لا شهوة للفلك ولا غضب:>

ثم استدلالهم على ان الغرض من حركة الفلك هو الشبّه بالعقل[٢]، أنه قد ثبت أن حركة الفلك اراديّة، وأنه لا بدّ للحركة[٣] الارادية من غرض. فغرضه من تلك الحركة اما أمر شهواني، أو غضباني، أو غيرهما. والأوّلان باطلان لوجوه[٤]:

- الأول، أن[٥] الفلك ليس له شهوة ولا غضب، لأن الشهوة قوة هي مبدأ جذب الملائم للجسم. والغضب قوة هي مبدأ دفع المنافر للجسم. فهما انما يصحان[٦] فيما له جسم صالح للانتقال من حال منافر الى ملائم[٧]، وبالعكس. والفلك ليس كذلك، لأنه بسيط متشابه الأحوال.

- الثاني، أن حركات الأفلاك غير متناهية، وعدم تناهي الشهوة أو الغضب غير متصوّر.

- الثالث، أن المشتهى أو المغضوب منه، أما أن يحصل أو يندفع في وقت، أو لا. وعلى الأول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها. وعلى الثاني، (٨٩-أ) يلزم دوام جهل الفلك وعبثه، واللازمان باطلان، فبطل[٨] كون حركته لشهوة[٩] غضب[١٠] فتعينّ أن يكون في طلب معشوق.

وحينئذٍ لا يخلو إما أن يكون المطلوب حصول ذات المعشوق، أو حصول صفة من صفاته، أو حصول[١١] تشبّه[١٢] به. لأنه لولا واحد من الأقسام، لم يكن لطلبه تعلّق بما فرض معشوقا له. والقسمان الأولان باطلان، لأن[١٣] مطلوبه، أعني ذات المعشوق أو صفته، لا يخلو اما أن يحصل في وقت من الأوقات، أو لا يحصل أبدا.

(١) ح: والحقيقه.
(٢) ح: بالفعل.
(٣) ح: للمتحرك بالحركة.
(٤) ك: بوجوه.
(٥) ح: بدون «أن».
(٦) ح: تصحان.
(٧) س: حال ملائم.
(٨) ن: فتعينّ.
(٩) ن: بشهوة.
(١٠) ن: بغضب.
(١١) ن: وحصول.
(١٢) س: مشبّه.
(١٣) ح: بدون «لأن».

والأول يستلزم وقوفه[1] عن الحركة. والثاني دوام جهله وعبثه أزلا وأبدا. واللازمان باطلان، /فكذلك[2] ملزوما هما/[3]، فكذا ملزوما أحد الملزومين[4]، فتعينّ أن يكون مطلوبه من حركته حصول شبه له بذلك[5] المعشوق في كمالاته، بحسب ما يمكن له. وذلك المعشوق، جميع كمالاته الممكنة له حاصلة له[6] بالفعل، كما ذكر وبُيِّن في موضعه. ولا يمكن هذا للفلك[7]، لأن من[8] كمالاته ما لا يمكن الاجتماع[9] بينها، ولا تناهي لأعدادها، كالأوضاع. فغاية ما يمكن له/ من مشابهة المعشوق الذي جميع كمالاته بالفعل، أن ينحفظ[10] ذلك النوع من/[11] الكمال بتعاقب أفراد غير منقطعة أبدا، ويكون هو دائما في استخراج فرد منها من القوة الى الفعل، ليبقى له ذلك النوع، / ويكون تشبّهه/[12] بالمعشوق من حيث دوام النوع، لا من حيث زوال الأفراد وتجددها.

وليس للفلك كمال يمكن أن يكون مترتبا على الحركة، ويكون متصفا بما ذكر، الاّ الوضع. لأن المقولات التي تقع[13] فيها الحركة، منحصرة في الأين والكم والكيف والوضع، كما بُيِّن في «الطبيعي». وتغيرّ الفلك في الثلاثة الأول محال كما بُيِّن هناك أيضا. فتعينّ أن يكون الكمال الذي يحصِّله الفلك بحركته، ويتشبّه به بمعشوقه هو الوضع. وثبت أن غرضه الأصلي من حركته هو ذلك التشبّه، وهو المطلوب.

<وجوه الخلل في مقدمات الدليل:>

ولا يخفي على الفطن المتأمل في مقدمات هذا الدليل، الواقف على ما ذكرنا[14] سابقا في هذا المبحث وغيره، كثرة وجوه (٨٩ ـ ب) الخلل في هذه

---

(١) ك: وقوعه.
(٢) ح: وكذا.
(٣) س: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٤) س: الملازمين.
(٥) ح، ن: لذلك.
(٦) ح: بدون «له».
(٧) ح: الفلك.
(٨) ح: بدون «من».
(٩) ن: اجتماع
(١٠) ح: يحفظ.
(١١) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٢) ن: ويتكون شبهه.
(١٣) س: يقع.
(١٤) ن: ذكر.

المقدمات. فلا حاجة الى الاكثار والتكرار / لكنّا ننبّه/[1] على بعضها لزيادة الاستبصار.

منها، أن كثيرا من تلك المقدمات دعاوي[2] غير ضرورية، ولا / مؤيدة بشبهة اقناعية/[3]، فضلا عن أن تكون[4] مبيّنة بحجة قطعية، مثل حكمهم بأنه لّما بطل كون حركة الفلك لشهوة أو غضب، تعينّ أن تكون[5] للتشبّه. ومثل قولهم: عدم تناهي الشهوة والغضب غير متصوّر. ومثل قولهم: دوام جهل الفلك وعبثه محال، وغير ذلك.

ومنها، أن مجرّد الوضع ليس كمالا معتدا به، بحيث يليق من أولئك[6] الكمل العالية[7] المراتب في الكمالات على زعمهم، أن يصرفوا أوقاتهم أزلا وأبدا بتحصيله، على وجه التصرّم والتقضّي، وعدم الاستقرار/ على شيء منه ساعة، ويدعوا أنهم بسبب ذلك يتشبّهون بما يستحيل عليه عدم الاستقرار/[8]، وعلى كمالاته التصرّم والتقضّي. فانظر أنت بعين فطنتك في هذا، واحكم بانصافك، أن التشبّه في هذا أظهر، / أو البعد عن التشبّه؟/[9].

وأليس لو سكنوا دائما واستقروا على حالة واحدة، كانوا أشبه بمالا يجوز انتقاله من حالة الى حالة أصلاً؟ ولو أخذ أحد يدور على نفسه بأسرع ما يمكن وقتاً مديداً[10]، لا يسكن ولا / يفترّ عن/[11] حركته، واذا سئل عن غرضه من صنيعهِ[12] يقول: غرضي الاستكمال بهذه الأوضاع، والتشبّه بسببها[13] بالكاملين، لا ينسب إلاّ الى سخافة العقل وسفاهة[14] الحلم، ولا يعدّ سعيه الاّ هدراً، وعمله الاّ[15] عبثا، بخلاف ما اذا سكن في ذلك الوقت ولم يشتغل بشيء.

---

(١) ن: لكنايته.
(٢) ح: دعاوي. ن: دعاوٍ.
(٣) ح: مؤثرة لشبهةٍ امتناعية.
(٤) ح، س: يكون
(٥) ح، س: يكون.
(٦) ح: أولائك.
(٧) ن: الغالية.
(٨) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٩) ن: وأبعد عن الشبهة.
(١٠) ح: مريداً.
(١١) ح: يغير من.
(١٢) ح: صنيعته.
(١٣) ن: تشبيها.
(١٤) ن: وسقامة.
(١٥) ن: بدون «الاّ».

ثم على تقدير تسليم أن تحصيل[1] الأوضاع يصلح غرضا وسببا للتشبّه[2]، فالفلك عندهم بسيط، فنسبة جميع الأحوال الى أجزائه على السواء. فالأوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة، وسائر الأوضاع الغير المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات[3] أخر، أو بحدود أخر، من السرعة والبطء، متساوية النسبة اليه والى غرضه المذكور. فوقوع[4] هذه الأوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجّح، (٩٠ ـ أ) وهو باطل.

وأجاب عن هذا بعضهم، بأن الأمر وان كان كذلك، الاّ أن حركات الأفلاك على هذا الوجه الواقع، كان أدخل في النظام وأنفع للسّفليات، / بسبب حصول النسب المخصوصة بين الكواكب، من التسديسات والتربيعات/[5] والتثليثات، والمقارنات والمقابلات، الى غير ذلك، التي هي أسباب فيضان الخيرات على العنصريات.

فأصل الحركة للتشبه، / وكيفيتّها من الجهة و/[6] السرعة والبطء للعناية بالسفليات. وهذا كما أن شخصاً خيّراً، اذا أراد الذهاب الى موضع لمهمٍ[7] له، وكان الى ذلك الموضع طريقان، وكان أحدهما بحيث لو سلكه لانتفعً[8] به المحاويج دون الآخر، فيختار الأول على الثاني. فاختيار أصل الذهاب لكفاية ذلك المهم. واختيار خصوص الطريق لكونه خيرا، وعنايته بالمحاويج.

وردّ أبو علي هذا الجواب، بأنه لا يجوز أن يكون غرض العالي من أصل فعله، ولا من صفته وكيفيته، نفع السافل وما يعود اليه. والاّ لزم استكمال العالي بالسافل، فيكون الشريف مستكملاً بالخسيس، وهو باطل.

/ وفيه نظر/[9]، لأن استكمال العالي بالسافل انما لا[10] يجوز اذا كان العالي أكمل من السافل من كل الوجوه، وكان معنى الاستكمال به أن يستفيد منه كمالا من كمالاته الموجودة فيه. وفيما نحن فيه كلاهما[11] ممنوع.

---

(١) س: يحصل.
(٢) ح: للتشبيه.
(٣) ن: جهة.
(٤) س: ووقوع.
(٥) ح، ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٦) ن: / وكيفياتها من جهة /.
(٧) ح، ن: مهم.
(٨) ح: لا ينفع.
(٩) س: ساقطة.
(١٠) ن: بدون «لا».
(١١) ح: كلاهما محال.

أما الأول فلأنا، لا نسلّم أن ليس[1] للانسان كمالات غير موجودة في الفلكيات. بل نقطع[2] بأن كثيرا منهم وهم الأنبياء، سيما نبيّنا صلوات الله عليهم[3] أجمعين، أفضل وأكمل من الأفلاك ونفوسها / ان كانت/[4]، بل ومن عقولها أيضا. مع أن الاستكمال لا يتوقف على أن[5] المستكمل منه، يكون أفضل وأكثر كمالا / من المستكمل/[6]. بل كثيرا ما يكون الأكمل فاقدا لكمال موجود في الأنقص منه، فيستفيده منه. والاستاذ كثيرا[7] ما يستفيد شيئا من التلميذ.

وأما الثاني، فلأنه لا يلزم من كون غرض الفلك من حركته نفع السفليات، أن يستفيد منها[8] كمالا موجودا فيها، غايته أن لهم (٩٠ - ب) دخلا في حصول كماله له. ولا نسلّم بطلان كون الشريف مستكملا بالخسيس بهذا المعنى. وأي شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه وكمالاته عن الأخساء.

بل ردّ هذا الجواب[9]، أنه لا يدفع الرجحان بلا مرجِّح. لأنه لّما كان الفلك بسيطا عندهم، متشابه الأجزاء في الأحوال، جاز كون كل جزئين متقابلين منه موضعي القطبين. فجاز حركة كل فلك الى أي جهة تفرض[10] من الجهات الغير المتناهية، وعلى أي حد يقدّر من السرعة والبطء. فالنسب المذكورة يمكن حصولها من حركات أخر غير متناهية، مثل أن يتحرك / ما يتحرك/[11] الآن من/ الشرق الى الغرب/[12] على عكسه، وما على العكس بالعكس. فحصول النسب بالحركة على الوجه المخصوص، رجحان بلا مرجِّح.

فان قيل: النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة، أسباب للنظام ونفع السفليات. فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض.

قلنا: قد علم بالتجربة أن تلك النسب على الخصوصيات الواقعة، أسباب لآثار[13] تنتفع[14] بها السفليات. ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة..

---

(١) س: بدون «ليس».
(٢) س: وردت «نقطع» و «نقع».
(٣) ح، س: عليه وعليهم.
(٤) ن: ساقطة.
(٥) ك: بدون «أن».
(٦) ح: ساقطة.
(٧) ك: كثير.
(٨) ح، ن: بدون «منها».
(٩) ح، ن: بدون «الجواب».
(١٠) س: يفرض.
(١١) ح، س: ساقطة.
(١٢) س: المشرق إلى المغرب.
(١٣) ن: الآثار.
(١٤) س: ينتفع.

فمن أين علمتم أنها لو حصلت على خصوصيات أخر، لم يترتب عليها تلك الآثار؟ لا بدّ لكم من حجة على هذا. ولا يجديكم الاحتمال، لأنكم بصدد الاستدلال.

قال الامام الرازي بعد تقرير دليلهم وتكلمه عليه: «كلامهم في هذه الطريقة في غاية الركاكة». وقد صدق. واعلم أنهم بأجمعهم قد اعترفوا بالآخرة[1] بالعجز عن الوقوف على كنه / هذا التشبّه/[2] على التفصيل. ولو أنهم رأوا في الابتداء ما رأوا في الانتهاء، لنجوا عن[3] الوقوع في هذه الورطات. والله الهادي الى سواء الطريق ومنه الإعانة والتوفيق.

* * *

(١) ح: بالآخر.
(٢) ن: / هذه النسبة /.
(٣) هكذا في الأصل، والأفضل من.

المبحث السادس عشر[1]

بيان[2] علم نفوس السماوات بأحوال الكائنات

ذهبت الفلاسفة، إلى أن العقول والنفوس الفلكية كلها، عالمة بجميع الأشياء الواقعة، ما هو كائن الآن، وما كان وما سيكون، لا يغيب عنها شيء (٩١ - أ) منها أبداً. فكل منها منتقش بصور جميع الموجودات أزلاً وأبداً.

<اللوح المحفوظ والملائكة:>

وما وقع في كلام الشارع من اللوح المحفوظ، فهو عبارة عنها ورمز اليها. لا أن المراد به جسم مسطح عريض، منقوش بصور الحروف والكلمات، على ما[3] هو رسم الكتابة. لأن وجود[4] جسم غير متناهي الأبعاد محال، وتصوير غير المتناهي[5] مفصّلاً بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار، غير ممكن. فإن صورتي[6] حرفين في محل واحد/ لا يمكن اجتماعهما، ، بخلاف الصور العلمية، فإنها مجتمعة في محل واحد/[7] غير قابل للانقسام.

ويقول أيضاً[8] لفظ «الملائكة» الذي وقع في كلام الشارع، عبارة عن هذه الروحانيات. والملأ الأعلى والكروبيّون(*)، والملائكة المقربون، عبارة[9] عن العقول. وهذان متقاربا المعنى، لأن الأول من كرب، بمعنى دنا وقرب. وملائكة

(١) ن: بياض.
(٢) ح: في بيان.
(٣) س: بدون «ما».
(٤) ن: المراد به.
(٥) ح: متناه.
(٦) س: صورة.
(٧) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٨) ح، ن: بدون «أيضاً».
(٩) ح، ن: بدون «عبارة».
= * : الكَرُوبيّون: سادة الملائكة.

السماوات عبارة عن نفوسها. والقلم عبارة عن العقل الأول، ولهذا قال النبي ﷺ: «أول ما خلق الله[1] القلم». وقال: «أول ما خلق الله العقل». ووجه مناسبة التعبير عنه به، أن كمالات جميع الممكنات فائضة منه، كما أن نقوش الكتابة فائضة من القلم. والعرش عبارة عن الفلك التاسع، والكرسي عن الثامن[2].

<الاطلاع على المغيبات في المنام:>

وبنوا على ذلك، بيان سبب/ الاطلاع على بعض/[3] المغيبات في المنام. قالوا: النفس الناطقة للإنسان، لكونها في جوهرها من عالم التّجرد، كان ينبغي لها أن ينتقش فيها صور الكائنات، كما في النفوس الفلكية. لكن لانهماكها في التفكّر فيما تورده الحواس عليها من المشتهيات والمستكرهات، وفرط اشتغالها بجذب الأولى ودفع الثانية، خلت عنها. فحين تعطّلت الحواس بسبب النوم، عن إيراد تلك[4] العوائق عليها[5]، حصل لها نوع اتصال بتلك الجواهر، فينطبع فيها بعض الصور المنطبعة فيها، مما[6] لها زيادة مناسبة معها، كصورة ولده وأهله، وماله وبلده وما أشبه ذلك.

والصور المنطبعة في النفوس بعضها جزئية، فتنطبع[7] (٩١ ـ ب) في نفس[8] النائم كما هي. وبعضها كليّة، فتحيلها[9] متخيلة النائم إلى صورة جزئية، فتلقيها في خياله. ثم تنتقل[10] منه إلى حسّه المشترك، فيراها جزئية. فهذه الصورة[11]، إن كانت باقية كما أخذها من غير تفاوت، إلاّ بالتحول من الكلية إلى الجزئية[12]، / ان كان[13]، لا تحتاج[14] الرؤ يا إلى التعبير. وان لم تكن[15] باقية كذلك، فإن كانت بين الصورة المشاهدة ومأخذها مناسبة، من لزوم أو تضاد، وبالجملة تكون

(١) ح: الله تعالى.
(٢) ح، ن: الفلك الثامن.
(٣) ح، ن: اطلاع بعض.
(٤) ك: بدون «تلك».
(٥) ن: عليه.
(٦) ح: فيما.
(٧) س: فينطبع. ح: فينقطع.
(٨) ح: بدون «نفس».
(٩) ح، س: فتخيلها.
(١٠) س: ينتقل.
(١١) ح، ن: الصور.
(١٢) س: والجزئية.
(١٣) ح: ساقطة.
(١٤) س: يحتاج.
(١٥) س: يكن.

المشاهدة بحيث يمكن ردها إلى مأخذها بلا واسطة أو بواسطة، فهي أيضاً الرؤيا المعتبرة، لكن هي محتاجة إلى التعبير، أي المجاوزة[1] من شيء إلى شيء. إذ هنا يتجاوز[2] بها عن ظاهرها إلى[3] مأخذها. وان لم يكن[4] بينهما مناسبة كذلك، فهي من أضغاث أحلام(*) لا يعبأ[5] بها.

ومنها ما إذا كانت النفس قبل النوم مشتغلة بشيء، متوجهة إليه جداً، فكثيراً ما يرى ذلك الشيء في منامه. ومنها ما إذا حدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل النوم[6]، فينتقل منه إلى/ الحس المشترك/[7] في حالة النوم، فتشاهدها[8] النفس حينئذ. ومنها ما إذا كانت المتخيلة مألوفة بصورة كثيرة الاشتغال بها، فتلقيها[9] في الخيال فيراها النائم. وسيجيء بيان هذه القوى، أعني الحسّ المشتكرك والخيال والمتخيلة، في المبحث الثامن عشر ان شاء[10] الله تعالى.

ومنها ما[11] إذا غلب[12] في المزاج واحد من الأخلاط الأربعة، فيرى النائم أشياء متلونة بلون ذلك الخلط. فعند غلبة الدم يرى أشياء حمراء، وعند غلبة الصفراء صفراء[13] وعند غلبة السوداء سوداء، وعند غلبة البلغم بيضاء، وبنوا على ذلك الأصل أيضاً أخبار الأنبياء[14] والأولياء عن المغيبات.

<معرفة الأنبياء للمغيبات:>

قالوا: قد يكون لبعض النفوس قوة، إما غريزية، أو مكتسبة بالمجاهدات المحمودة والأعمال الصالحة، بحيث لا تقوى[15] عوائق الحواس والاشتغال[16] بتدبير البدن على عوقها عن/ التوجه التام/[17] إلى عالم التجرد والاتصال بالمبادىء العالية، فينطبع فيها من صور (٩٢ ـ أ) المعقولات المنطبعة في تلك المبادىء، بقدر صفائها

(١) ح: مجاوزة.
(٢) س: متجاوز.
(٣) ن: أي.
(٤) ح: تكن.
(٥) س: يعبو.
(٦) ح: بدون «النوم».
(٧) ح، س: الخيال.
(٨) ن: فينشأها.
(٩) ح، ن: فتعلقها.
(١٠) ك: إنشاء.
(١١) س: بدون «ما».
(١٢) ن: غلبت.
(١٣) ن: صفر.
(١٤) س: النبي. ن: بدون «الانبياء».
(١٥) س: يقوى.
(١٦) ن: بدون «الاشتغال».
(١٧) ح: / توجه النائم /.
= *: رؤيا لا يصح تأويلها لاختلاطها.

ومناسبتها[١] لها، كمرآة صقلت وحوذي بها ما فيه نقوش كثيرة، يتراءى فيها من تلك النقوش بقدر صقالتها.

وهؤلاء الكاملون متفاوتو[*] الأحوال في ذلك الاطلاع. فمنهم من يتفق له شيء من ذلك أحياناً، ومنهم من يكون له أكثر وأدوم. / والمتناهون منهم هم/[٢] الأنبياء، فإنه يتيسر لهم ملاحظة جميع ما يمكن للبشر ملاحظته[٣] دفعة أو قريباً من الدفعة. ويتيسّر لهم الاخبار عن المغيّب اذا طلب منهم إظهار آية في كثير من الأوقات. ولا يتيسّر هذا لغيرهم.

ولهم خصلتان أخريان[٤] يمتازون بهما عمن[٥] عداهم:

ـ إحداهما، أنهم قادرون على التصرفات في الأجسام العنصريّة، تصرفات خارجة عن العادة، لكونها منقادة لإرادتهم كما أن بدن كل شخص منقاد لإرادته. وهذا ليس بمستنكر. إذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول والانطباع فيه، بل تعلق التدبير والتصرف فيه. فكما[٦] جاز أن تتصرف[٧] كل نفس في/ بدنها تصرفات/ [٨] اختيارية، كقيامه وقعوده، وهبوطه وصعوده؛ وغير اختيارية، كحمرة الخجل وصفرة الوجل، وارتعاده[٩] عند اشتداد[١٠] خوفه، وسقوط[١١] من مشى على رأس جدار عال، أو على جذع موضوع فوق هوّة عند تصوّره السقوط، مع أنه كثيراً/ ما يكون/[١٢] ما يقع عليه مشيه في الأرض أقل عرضاً[١٣] من ذلك؛ وإذا جاز لكل نفس هذه التصرفات في بدن، وهو منقاد لها مع كونها خارجة عنه، جاز أيضاً أن يكون[١٤] لنفس قوة التصرف في أبدان كثيرة، مع كونها خارجة عنها. فتحدث[١٥] بارادتها أمور خارقة للعادة، من رياح عاصفة وزلازل شديدة، وحرق أجسام وغرق أقوام، إلى غير ذلك.

---

(١) ح: ومناسباتها.
(٢) ح، ن: /ومتناهون منهم /.
(٣) س: ملاحظة.
(٤) س: آخران.
(٥) ح: عما.
(٦) س: كما.
(٧) س: يتصرف.
(٨) ن: / بديهيات تصرفا /.
(٩) ن: وارتعادها.
(١٠) ح: استعداد.
(١١) ح: وسقوطه.
(١٢) ح، ن: ساقطة.
(١٣) ن: عرض.
(١٤) ح: تكون.
(١٥) س: فيحدث.
= * في الأصل: متفاوتوا.

ـ ثانيتها، أن تكون قوتهم[1] المتخيلة، بحيث تتمثل[2] لها العقول المجردة تماثيل وأشباحاً، يخاطبونهم/ بكلام مسموع منظوم[3]، كما يرى النائم في رؤياه[4] الصادقة، أشخاصاً يخاطبونه/[5] ويسمعونه كلاماً منتظم اللفظ (٩٢ ـ ب) والمعنى. ويظهر أيضاً حقيقته وصدقه بعد ذلك، وهذا ليس بمستنكر. فإن من شأن القوة المتخيّلة، أن تبرز المعقول/ المرتسم في النفس في معرض المحسوس، وتكسوها كسوة المشاهد، ثم تلقيه في الحس المشترك/[6] على صورة[7] المحسوسات المتأدية اليه من الخيال. فإذا صار الانجذاب والاتصال[8] بعالم القدس ملكة لبعض النفوس، لتجردها عن الشواغل البدنية، وانقطاعها عن زخارف الدنيا الدنيّة، يتأتىّ لها مشاهدة المعقولات في اليقظة بأدنى توجّه.

<قوى النبي:>

والحاصل، أن النبي من كانت قواه الثلاث في أعلى درجة الكمال.

ـ إحداها قوته العقلية، النظرية، فإنها في أفراد الناس متفاوتة. فمنهم من يكتسب العلوم بمشقة[9] عظيمة، في وجدان مقدماتها وترتيبها على ما ينبغي. ومنهم من يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة. ومنهم من لا يحتاج في بعض النظريات إلى النظر والكسب، بل/ يتنبّه له/[10] بتنبيه من غيره. ومنهم من لا يحتاج إلى التنبيه من غيره، بل ينتقل ذهنه من تصوّره النتيجة إلى المقدمات مرتبة[11]، فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس. ومنهم من تحصل[12] له القوة القدسية، فيصير عنده[13] جميع العلوم النظرية أو أكثرها بمنزلة الأوليات، فيلاحظها اما دفعة[14]، أو في أقل زمان، من غير استعانة بشيء. ولكل من هذه الأحوال مراتب متفاوتة كمّا وكيفاً. ومنهم من ينتهي في البلادة إلى حيث لا يتيسّر تفهّم[15] شيء من

---

(١) س: قويهم. ن: قوة.
(٢) س: يتمثل.
(٣) س: منطو.
(٤) ح: الرؤيا.
(٥) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٦) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٧) ح: صور.
(٨) س: والايصال.
(٩) س: لمشقة.
(١٠) ح: ساقطة.
(١١) ح: مترتبة.
(١٢) س: يحصل.
(١٣) ك: عند.
(١٤) ح: في أزمنة.
(١٥) س: تفهيم.

النظريات له، وان بولغ في السعي لتفهيمه[1]، أو لا يفهم منها إلّا شيئاً، يسيراً.

حكي أن أحداً قرأ كتاب سيبويه(*) في النحو على السيرافي(**). فلما أتمّ الكتاب قال له: أما أنت، فبارك الله عليك. وأما أنا، فلم أفهم منه حرفاً. فنفس النبي[2] هي النفس القدسيّة، التي ارتقت[3] في ذكائها وصفائها إلى حيث قدرت أن تلاحظ جميع الموجودات، أو أكثرها، في أقل زمان. واليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ، يُوْقَدُ[4] مِنْ شَجَرةٍ مبـٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ، لَّا شَرقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُوْرٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾(***).

ثانيتها[5] قوته العملية، فإنها أيضاً في الأشخاص متفاوتة كمالاً (٩٣ ـ أ) ونقصاناً. فمنهم من ليس له قدرة تامة على استعمال أجسام بدنه[6]، وهي/ لا تنقاد/[7] لإرادته، إما لكسل غلب عليه أو لسبب[8] آخر. ومنهم، وهم الأكثر[9]، ينقاد[10] له بدنه وهو يتصرّف فيه كيف يشاء. ومنهم[11] من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد، بل له[12] قوة التصرف في أبدان وأجسام كثيرة وأكثر.

فنفس النبي، هي التي بلغت[13] في قوتها المتصرفة حداً[14]، إذا تطلعت إلى هبوب ريح أو نزول مطر، أو هجوم صاعقة أو خسف الأرض بشخص أو قوم، انقادت لها تلك الأجسام، ونفذ تصرّفها فيها[15].

ـ ثالثتها قوته المتخيّلة، فإنها قوة من شأنها التصّرف في صور المحسوسات الكائنة في الخيال، من طريق الحس المشترك، بالتركيب والتحليل، بأن تصوّر مثلاً إنساناً ذا رأسين أو إنساناً بلا رأس. وفي صور[16] المعاني الجزئية الكائنة في

(١) س: ليفهمه.
(٢) ح: الشيء.
(٣) س: ارتفعت.
(٤) س: توقد.
(٥) س: ثانيها. ن: ثانيتهما.
(٦) ح، ن: بدنية.
(٧) ن: لعدم الانقياد.
(٨) ح، ن: بسبب.
(٩) ن: الأكثرون.
(١٠) س: تنقاد.
(١١) ن: بدون «ومنهم».
(١٢) ن: بدون «له».
(١٣) ح: تلتفت.
(١٤) ح: جدا.
(١٥) ح، ن: بدون «فيها».
(١٦) ح، ن: بدون «صور».
= * : فهرس الأعلام والفرق ص ٤٠٢.
= * * : الحسن السيرافي م. ع.
= * ** : سورة «النور» ٢٤، ٣٥ م.

الحافظة، من طريق القوة الوهمية، بأن تبرز الولي في معرض العدوّ والعدو في معرض الولّي. وفي صور المعقولات أيضاً، بأن تلبسها لباس المحسوسات، وتلقيها في[1] الحس المشترك،/ فتدركها النفس/[2] في صورة المحسوسات وتظنّها[3] متأدية[4] اليه على هيئتها من الخارج. ولهذا سميت متصرفة أيضاً، وهي لا تسكن عن العمل نوماً ولا يقظة.

فمتخيّلة غير النبي، لغلبة انجذابها في اليقظة إلى جانب صور المحسوسات وما يتعلق بها، لا تتفرّغ للاشتغال بصور المعقولات والتصرّف فيها كثير اشتغال. فإذا نام صاحبها، وركدت حواسه عن جذبها إلى جانبها، حصل لها زيادة فراغ للتوجه إلى جانب المعقولات. فلهذا يرى أكثر الناس في المنام ما لا يرى في اليقظة.

وأما متخيلة النبي، فقوية[5] على دفع مزاحمة الحواس إياها، وجذبها إلى جانبها. وذلك لانقطاع[6] النبي عن عالم المحسوس، وشدة[7] توجهه[8] إلى عالم القدس. فلهذا يظهر له في اليقظة كثيراً ما لا يظهر لغيره فيها إلاّ قليلاً[9].

هذا تقرير مذهبهم في التأصيل[10] والتفريع. واستدلوا على الأصل:

- أما في العقول، فبمثل ما مرّ في الاستدلال على كون الله تعالى (٩٣-ب) عالماً بالأشياء من الدليلين. لكن ثانيهما[11] هنا لا يجري بالنسبة إلى كل عقل، فيما هو مقدم عليه ومبدأ له، بل في معلوماته. وقد مرّ ما يردّ على ذلك الاستدلال فلا حجة الى إيراده هنا.

- وأما في[12] النفوس[13]، وهو المقصود بالبحث هنا، فقالوا قد ثبت أن حركات الأفلاك إرادية، وأنه لا بدّ لكل حركة جزئية[14] من إرادة جزئية. وإرادة الشيء لا تمكن[15] بدون تصوره. فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصدر عنها.

---

(١) ح: إلى.
(٢) ح، ن: فيدركها.
(٣) ح، ن: ويظنها.
(٤) ن: متساوية.
(٥) ح، ن: قوية.
(٦) ح: لارتفاع.
(٧) ن: ويشهده.
(٨) س: بدون «توجهه».
(٩) ح: قليل.
(١٠) ك: التفاصيل.
(١١) ن: ثانيها.
(١٢) ح: بدون «في».
(١٣) ح، هامش: أي علم النفس.
(١٤) ح: بدون «جزئية».
(١٥) س يمكن.

وإذا كانت عالمة بالحركات كانت عالمة بمسبباتها، أعني الأوضاع/ الحادثة اللازمة للحركات، والنسب اللازمة لتلك الأوضاع، /[1] كالمقارنات والتسديسات والتثليثات وغير ذلك. لأن العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب. وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب[2] علمنا بجميع المسببات، لأنا لا نعلم جميع الأسباب. وما نعلمه منها لا نعلمه علمًا تاماً، لأن توجه نفوسنا إلى تدبير البدن، وتزاحم الاشغال[3] عليها، وتجاذبها إلى المحسوسات المتخالفة؛ عوّقها عن العلم التام بالأسباب.

ولهذا[4]، إذا حصل لنا العلم بجميع أسباب شيء يحصل لنا العلم بوقوعه البتة. كما إذا علمنا مثلاً طلوع الشمس، وكون ثوب رطب مقابلاً لها، وعدم غيمٍ أو ساترٍ آخر يحجب شعاعها عنه، فإنا نعلم البتة أنه سيجف. وحينئذ فهي عالمة بجميع الحوادث الكائنة في العالم، لأنها كلها مستندة إلى تلك الحركات، ومسبّبة[5] عنها بواسطة تلك الأوضاع والنسب، كما مرّت اليه الإشارة في صدر الكتاب، فهي عالمة بجميع الكائنات لا يعزب عن علمها مثقال ذرة في الأرض ولا في السماوات.

<الاعتراض على تقرير مذهب الفلاسفة:>

والاعتراض عليه[6]، أنا لا نسلّم أن حركات الأفلاك اراديّة، بمعنى كونها بإرادة نفوس الأفلاك. نعم، هي إرادية بمعنى أنها بإرادة الله تعالى، وهذا لا يجديهم نفعاً.

ولئن سلّم، فلا نسلّم توقف كل حركة جزئية على إرادةٍ وتصوّر جزئيين. وقد مرّ بيان هذا في المبحث السابق بما لا مزيد عليه. ولئن سلّم، فقولهم «ان العالم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبّب» - ما المراد بالعلم التام بالسبب؟[7] - ان أرادوا به تصوّر السبب بكنهه، (٩٤ - أ) فلا نسلّم أنه يوجب العلم بمسببه. وانما يكون كذلك لو كان السبب[8] لازماً بيناً للمسبب بالمعنى الأخص، وليس كل مسبب بالنسبة إلى سببه كذلك.

---

(١) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٢) ن: بالأشياء.
(٣) س: الاشتغال.
(٤) ن: وبهذا.
(٥) س: أو مسبّبه.
(٦) على تقرير مذهبهم في التأصيل والتفريع (٩٣ - أ)ص ٣١٥.
(٧) جملة اعتراضية استفهامية، ربماهي من وضع الناسخ.
(٨) ك: المسبب.

وان أرادوا به تصوّره مع التصديق بأنه سبب لذلك، فلا نسلّم أن هذا حاصل لنفس الفلك. ودلالة شبهتكم لا تعدو[1] عن أنه لا بدّ لتلك النفوس من تصور الحركات الجزئية. وهذا التصوّر لا يستلزم التصديق بكون الحركات أسباباً للأشياء الفلانية، فكيف بالتصديق بأن تلك الأشياء أيضاً أسباب لأشياء معينة أخر! وهكذا إلى ما لا يتناهى، حتى يلزم علمها بجميع ما يستند اليها من الحوادث الغير المتناهية.

على أن ما ذكروه لو فرض تمامه، فإنما يعطي علمها/[2] بمسبباتها لا بأسبابها ومبادئها. ومدعاهم[3] أنها عالمة بجميع الأشياء، فشبهتهم قاصرة عن مدعاهم.

وأما ما ذكروه من التفريغ، فليس إلاّ خطابة واهية ليس/ لها مستند إلاّ/[4] الوهم. والحق اسناد ما يراه المذكورون، بل اسناد جميع الحوادث إلى إيجاد الله تعالى ابتداء بإرادته واختياره. واعتقاد أن النبي يأتيه في يقظته الملك، وهو جسم لطيف يتصوّر بأية صورة ما شاء[5] «[6] تعالى، المصوّر[7] المنزّه عن التصور، ويتلو[8] عليه كلام الله[9]، ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة لا بطريق التخيّل والتوهم[10]. وقد يرى ذلك الملك غير النبي أيضاً ممن يكون بحضرته. وقد لا يراه النبي، ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظه.

وبعد التجاوز عن طريق الحق، والعدول عن سنن الصواب، فهنا احتمال آخر ليس بأبعد مما ذكروه، بل هو عسى أن يكون أقرب منه. وهو، أن النفس الانسانية إذا كانت في جوهرها من العالم الروحاني، وقابلة[11] للانتقاش بصور الكائنات[12]، والعائق لها عن ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن، وتوارد المحسوسات عليها كما ذكر، فإذا حصل لها نوع خلو عن ذلك العائق وصفاء، إما بسبب النوم أو بسبب آخر، لِمَ لا يجوز أن ينطبع فيها تلك الصور، من الأمور الخارجة[13] التي تلك صورها.

---

(١) ك: تعدوا.
(٢) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٣) ح، س: ومدعاكم.
(٤) ح: /مستنداً الآ إلى /.
(٥) ح، ن: يشاء.
(٦) ن: بدون «ربه».
(٧) ح، ن: بدون «المصور».
(٨) ك: ويتلوا.
(٩) ح: الله تعالى.
(١٠) ح، ن: الوهم.
(١١) ح، ن: قابلة.
(١٢) ح، ن: الكليات.
(١٣) س: الخارجية.

وما الحاجة إلى أن يقال: حصلت هذه الصور[١] من الصور الحاصلة في أشياء أخر؟ وما الدليل على ذلك؟ وما ذكروا[٢] في (٩٤ ـ ب) بيان أمر النبوة من اختصاص النبي بالخصال الثلاث، فغير تام، مع اعترافهم بأن وجود النبي واختصاصه بما يميزه عن الكل ، واجب في العناية الأزلية.

أما[٣] ما ذكروا في الخاصة الأولى، ـ من أن النبي يطلع على جميع ما يمكن اطلاع البشر عليه، دفعة أو قريباً من الدفعة، مع عدم امكان اطلاع غيره على مثل ذلك، مع أن مذهبهم[٤] أن النفوس متماثلة متفقة الحقيقة ـ فمشكل، لأن المتماثلين يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر، ويتمتع عليه ما يتمتع على الآخر. وإذا كان كذلك، فلا يتميّز بهذه الخصلة النبي عن غيره. مع أن حصول هذه الخصلة، كما ذكروها، للنبي، غير ثابت بحجة قاطعة. والاطلاع على البعض كما هو مقطوع به مشترك بينه وبين غيره، فلا يكون مميّزاً له.

وكذا ما ذكروه[٥] في الخاصة الثانية، من التصرفات الخارجة عن العادة في الأجسام العنصرية، فإن هذا أيضاً يقع من الولي، غير النبي، كما يشاهد وينقل بالتواتر. بل مثل هذا يقع من غير الولي أيضاً، بأسباب مثل السحر، الذي مبدأه[٦] تأثير النفس الإنسانية في جسم غير بدنها، فإن وقوع السحر وتأثيره مقطوع بهما شرعاً وعرفاً.

< الطلسمات: >

ومثل الطلسمات، التي مبدأها تمزيج القوى السماوية بالأرضية، وذلك ان القوى السماوية فواعل للحوادث، وللحوادث شرائط بها تصير قابلة لتأثير تلك القوى فيها. فمن عرف تلك القوى والشرائط، وقدر على الجمع بينهما، تصدر[٧] منه آثار غريبة خارقة للعادة.

(١) س: الصورة.
(٢) ح، ن: ذكروه.
(٣) ح: وأما.
(٤) ح، ن: مذاهبهم.
(٥) ح: ما ذكروا.
(٦) ح: مبدؤه.
(٧) س: يصدر.

ومثل دعوة الكواكب، التي مبدأها[١] الاستعانة بالفلكيات فقط. ومثل العلم بالخواص، وهو معرفة خواص الأجسام السفلية، مثل جذب الحديد لحجر[٢] المغناطيس، وجذب التبن للكهرباء، وإنزال المطر[٣] للحجر[٤] المشهور في بلاد ما وراء النهر. فإن عندهم حجراً إذا ألقي في الماء ينزل المطر. ولقد وقع في زماننا، أنه شرب شخص/ في سمرقند(*)/ [٥] من الماء الذي ألقي فيه ذلك الحجر، ثم أخرج منه من غير علمه بحال ذلك الماء. فدامت الأمطار في ذلك البلد، وتواترت[٦] حتى أدت (٩٥ ـ أ) إلى الأضرار[٧] بأهله. فوقع في خواطرهم أن ذلك بسبب الخاصية التي عرضت لهذا الشخص من شرب ذلك الماء، فطردوه من البلد مع كونه من الأعيان المشاهير. فإذا خرج من البلد أقلع[٨] المطر ثمة، وانتقل إلى الموضع الذي كان ذلك الشخص فيه. فإذا وقف أهل ذلك الموضع على حاله طردوه منه أيضاً. وهكذا كان حاله إلى مدة[٩] سنتين[١٠] تقريباً، ثم زالت عنه تلك الحالة فرجع إلى سمرقند.

<العزيمة :>

ومثل العزيمة، التي هي الاستعانة بالأرواح الساذجة، إلى غير ذلك من أسباب الأمور الغريبة. ومن أظهرها وأشهرها الاصابة بالعين،/ فإنها أمر محقق[١١] بدلائل الشرع والمشاهدة.

فعلم أن التصرف الخارج عن العادة في الأجسام العنصرية، ليس من خواص النبي[١٢] وما يقال إن الخاصة لا يجب أن تكون[١٣] حقيقيّة، بل يجوز أن تكون[١٤] اضافية، ليس بشيء. إذ المقصود إثبات أمور للنبي يمتاز[١٥] بها عن[١٦] غيره[١٧].

---

(١) ح: هي. س: مبدؤها.
(٢) ح: للحجر.
(٣) س: مطر.
(٤) ح: بدون «للحجر».
(٥) ح: بسمرقند.
(٦) ح: وقد تواترت. ك: وتوارت.
(٧) ن: الاحتراز.
(٨) ح: قلع.
(٩) ح: بياض.
(١٠) ح: سنين.
(١١) ح: إذ هو متحقق.
(١٢) ن: الشيء.
(١٣-١٤) س: يكون.
(١٥) س: تمتاز.
(١٦) ن: بدون «عن».
(١٧) ح: غيرها.
= * : را: فهرس الاعلام والفرق ص ٤٠٢.

وما لم تكن[1] الخاصة حقيقيّة[2] لا يميّز[3] صاحبها عن غيره.

ولا يرد علينا معاشر المليين في المعجزات مثل ما أوردنا عليهم. لأنا نقول: كل الأمور بخلق الله تعالى وإرادته. وهو لا يخلق خارق العادة عند دعوى النبوة كذباً. فمن اجتمع فيه دعوى النبوة، وظهور خارق العادة على يده، علم أنه نبي، وتميز به عن غيره مطلقاً. فهذا الاجتماع/ خاصة حقيقيّة[4] للنبي/[5] من غير إشكال.

وأما الفلاسفة، فلما قالوا بتماثل النفوس، وبأن المتماثلين متكافئان فيما يجب لهما ويمتنع عليهما، فلا محيص[6] لهم[7] عما أورد عليهم في الخاصتين.

وأما ما ذكروه في الخاصة الثالثة، ففساده أظهر من أن يخفى. إذ هو تنزيل للنبوة التي هي أشرف أحوال[8] الإنسان قدراً وخطراً، في أخسّ المراتب. وهي أن أوامر النبي ونواهيه، مبنيّة على خيالات محضة لا حقيقة لها، وأوهام بحتة[9] لا أصل لها، ككلام المبرسمين* والمجانين. إذ ظهور المجردات في/ صور محسوسة/[10]، ومصدر الصوت عنها حقيقة محالان باعترافهم.

(٩٥ ـ ب) ثم كيف تطابقت متخبلة[11] جميع الأنبياء على إبراز الحق بزعمهم، من/ قدم العالم/[12]، وكون صانعه موجباً بالذات، وعدم جواز صدور[13] متعدد من المبدأ الأول، إلى غير ذلك، في معرض ما ليس بحق من الكلام الدال على حدوث العالم. وأن[14] الأول تعالى موجد الجميع بالاختيار، وأمثال ذلك مما هو خلاف آرائهم الباطلة.

ولمَ أجمع الأنبياء المبعوثون لصلاح[15] العالم وإرشاد الخلق إلى الحق، على

---

(١) س: يكن.
(٢) س: حقيقته.
(٣) ح: تميّز. س: يتميّز.
(٤) س: حقيقته.
(٥) ن: صاحبة حقيقة النبي.
(٦) ك: مختص.
(٧) س: لهما.
(٨) ن: بدون «أحوال».
(٩) ن: بدون «بحته».
(١٠) ح: الصور المحسوسة.
(١١) ح، ن: متخيلات.
(١٢) ن: ساقطة.
(١٣) ح: بدون «صدور».
(١٤) س: وان المبدأ. ن: فان.
(١٥) (١٥)ح، ن: بصلاح.
= * : البرسام علة يهذى فيها. والمبرسم هو الهاذي.

عدم بيان المراد من ذلك الكلام، بياناً واضحاً بحيث لا يقع الخلق كلهم، إلاّ شرذمة قليلة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة؟ وهل[1] يرضى عاقل من نفسه أن يتكلم بهذا، أو يقبله[2]، بعد اعترافه بالنبوة، وبأن الحكمة فيها هداية[3] الخلق؟ لكن من لم يجعل الله له نوراً، فما له من نور.

* * * *

(١) ح: وعلى وهل.
(٢) ح: يعقله.
(٣) ن: ببداية.

المبحث السابع عشر[١]

بيان[٢] أن ترتب الموجودات[٣] بعضها على بعض، هل هو لعلاقة عقلية وعليّة حقيقيّة بينها، أم لا

فعند من ذهب من المليين، إلى[٤] أن للحدوث دخلاً في الاحتياج إلى المؤثر، ليس موجودٌ[٥] لذاته علةً لموجود، أصلاً. وعند من ذهب إلى أن علة الاحتياج إليه هو الإمكان وحده، وأثبت الصفات الحقيقيّة لله تعالى، /فذاته تعالى/[٦] علة لتلك الصفات. وأما سائر الممكنات، فالحق كما مرّ، أن[٧] الكل مستندة إلى ايجاد الله تعالى، ابتداء باختياره بلا إيجاب ذاتي منه، ولا عليّة حقيقيّة لبعضها بالنسبة إلى بعض.

نعم، جرت عادته تعالى، لحكمة[٨] خفيّة لا يعلمها إلّا هو، بترتب[٩] بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الأول عن الثاني إلّا قليلاً، مع قدرته التامة على إيجاد كل منهما بدون الآخر، وعلى جعل الثاني مترتباً على الأول، وعلى جعل الأول مترتباً على ما يترتب عليه ضده. مثلاً، لا[١٠] يجوز في نفس[١١] الأمر أن يترتب احتراق القطن على ملاقاة الماء له، وعدم احتراقه على ملاقاة النار له، من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن، بالنظر إلى طبيعتي الماء والنار. ولو جرت عادته تعالى بهذا، واستمرت مشاهدته، ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار، وعدم احتراقه بالماء، (٩٦ ـ أ) لكان يستبعده كما يستبعد الآن عكسه[١٢].

---

(١) ن: بياض.

(٢) ح: في بيان.

(٣) ك: المجردات.

(٤) ك: بدون «إلى».

(٥) ح، س: موجوداً.

(٦) ح: ساقطة.

(٧) ح: من أن.

(٨) ح: بحكمة.

(٩) س: بترتيب.

(١٠) س: بدون «لا».

(١١) ن: تعين.

(١٢) س: ورد «عليه» و«عكسه». ك: عليه.

نعم لإيجاد بعض الأشياء شرائط لا يمكن إيجادها[1] بدونها، كإيجاد العرض، فإنه لا يمكن بدونْ وجود محل له.

<مذهب الفلاسفة:>

وأما الفلاسفة، فإنهم ذهبوا إلى أن الموجودات من حيث ذواتها، بعضها علة حقيقيّة لبعض. واثبتوا بين الممكنات أيضاً تلك العليّة. فكلهم متفقون على أن العلة الأولى هي[2] واجب الوجود. فإنه بحسب ذاته علة موجبة لوجود الممكن الأول[3] منه. وقد مرّت إشارة إلى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن بعض، وعليّة بعضها لبعض، إلى العقل العاشر الذي يسمونه المبدأ الفيّاض، والعقل الفعّال كما مرّ.

وأما الموجودات العنصرية، ففي كلامهم في أن فاعلها أي شيء، نوع اختلاف واضطراب. ففي مواضع من كلامهم أن طبائع بعضها علة فاعليّة لبعض، كما يقولون: الخفة علّة للميل إلى/المحيط، والثقل علة للميل إلى/[4] المركز[5] والجسمية علة للتحيّز، وطبيعة الماء علة للبرودة، وطبيعة النار علة للسخونة، إلى غير ذلك. ومرادهم العلة الفاعلية المستقلّة. يشهد[6] بهذا أحكامهم المترتبة على هذه الاطلاقات، وفي أكثرها أن العلة الفاعليّة لجميع[7] ما في عالم العناصر من الصور والأعراض، بل للنفوس البشرية أيضاً، هي المبدأ الفياض.

وسائر ما[8] يتوقف عليه وجود هذه الأشياء، شروط[9] وأسباب معدّة[10].

---

(١) ن: ايجاد.

(٢) ح: بدون «هي».

(٣) ح، ن: بدون «الأول».

(٤) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.

(٥) ح، هامش: هكذا في الأصل والظاهر أن تكون العبارة هكذا: الخفة علة للبعد عن المركز، والثقل علة للميل إلى المركز (١٢ مصحح).

(٦) ح: تشهد.

(٧) س: بجميع.

(٨) ح: ما هو.

(٩) ح، ن: بشروط.

(١٠) ح، ن: هذه

يحصل بها لتلك الأشياء استعداد الوجود، وقابليتها له، وفيضانها من المبدأ على ما هي لائقة به. وأما الفاعل للكل فهو المبدأ لا غير، فناسب أن نجعل(١) المبحث ثلاثة فنون، لإبطال قولهم الأول، ولإبطال قولهم الثاني ولدفع ما أوردوه على المذهب الحق(٢).

الفن الأول(٣):

قالوا: طبائع الأشياء علل فاعليّة لأمور وجوديّة، أما في ذوات تلك الأشياء، كيبس النار وسخونتها، واما في غيرها كجفاف مجاورها واحتراقه. ولأمور عدميّة، كعدم قبول الفلكيات الخرق والالتئام، وعدم صلوح الجماد للتكلم. ويحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع، ولهذا ينكرون أو يؤولون(٤) (٩٦ ـ ب) بعض معجزات الأنبياء، كعدم تأثر بدن إبراهيم عليه السلام بنار نمرود، وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك.

أما عدم قبول الفلكيات للخرق(٥)، فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي. وليست بتامة كما تبينّ في موضعه، ولا نشتغل هنا بنقلها وتزييفها(٦)، تحرزاً عن الإطالة والسآمة. وأما في غيره فلا دليل لهم على ما ذكروا، إلّا ما شاهدوا مراراً من ترتب شيء على شيء. وهذا لا يدل على العلاقة العقليّة، والعليّة الحقيقيّة، بل على السببيّة العاديّة، ولا نزاع فيها، وانما الكلام في استحالة التخّلف.

وهم معترفون بجواز خرق العادة، بل بوقوعه(٧). والعادة عبارة عن الأمر المستمر المشاهد مراراً. وكثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله، بل استمرت العادة على حالها إلى زمان(٨) وقوع ذلك الخارق. فمن أين علم أن إحراق النار للقطن، ليس من العاديّات التي استمّرت مع جواز وقوع خلافها؟ غايته، أنه لم يقع إلى

(١) س: يجعل.
(٢) ح: بدون «الحق».
(٣) ح، ن: بياض. وفي ح، هامش: بياض في الأصل، ولعلّه الفن الأول في ابطال القول الأول.
(٤) في الأصل: يأولون.
(٥) ح: الخرق.
(٦) ح: وتزئيفها.
(٧) ك: لوقوعه.
(٨) س: زوال.

الآن أو وقع من قبل، لكن لم يسمع به لوقوع زمان متطاول في البين. فإن ادعوا[١] الضرورة/ في أن ترتب الشيء على الشيء يفيد العلم بعليّة الثاني للأول، فهي ممنوعة. إذ دعوى الضرورة/[٢] مع خلاف أكثر العقلاء غير مسموعة.

كيف، وهم أيضاً قائلون في أكثر المواضع، ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعّال لا غير. فهم أيضاً معترفون بأن هذا الترتب[٣] لا يوجب العلم بالعليّة والمعلوليّة، فضلاً عن كونه ضرورياً أو نظرياً. فتحقق[٤] أنه لا وجه لحكمهم بعليّة كما ذكر، وهو المراد ببطلانه هنا، مع أنه مبني على نفي كون الله تعالى فاعلاً مختاراً للجميع، وهو باطل كما بينّ في مواضعه.

الفن الثاني[٥]:

قالوا: كل الحوادث في عالمنا هذا أثر المبدأ الفياض. وهو المتصرف في هيولي العناصر، بإفاضة الصور والأعراض والنفوس عليها. وهو دائم الفيض بمقتضى ذاته، لا بخل فيه ولا عدم، وإنما يتأخر[٦] / ما يتأخر/[٧] من الفيض لعدم تمام (٩٧ ـ أ) استعدادات المحل له. فإن وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لا نهاية لمبدئها[٨]، واردة على المحل، أعني الهيولى أو الموضع أو البدن، مستندة إلى الحركات الفلكية السرمديّة.

وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قرباً متدرجاً، ويستعدّ المحل لقبوله كذلك، إلى أن ينتهي[٩] إلى استعداده القريب، الذي لا يحتاج بعده إلى شيء آخر. فحينئذ يفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل. وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف[١٠] آثار المبدأ مع كونه واحداً بالذات. وقد يكون بعض الشروط أيضاً متحداً مع اختلاف الأثر، كمقابلة شعاع الشمس، فإنها تجعل ثوب القصّار أبيض ووجهه أسود، وتليّن الشمع وتصلّب الطين.

---

(١) ح، ن: دعوى.
(٢) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٣) س: الترتيب.
(٤) س: فيحقق.
(٥) ح، ن: بياض. وفي ح الهامش التالي بياض في الأصل ولعله الفن الثاني في ابطال القول الثاني.
(٦) س: تتأخر.
(٧) ح، ن: ساقطة.
(٨) لمبداءها.
(٩) ك: تنتهي.
(١٠) س: يختلف.

هذا قولهم الثاني، وهو أوهن من الأول، لأن الترتب المذكور هناك كان سبباً لتطرق شبهة العليّة. وأما هنا، فليس شيء[1] أصلاً يصلح[2] لأن يتوهم دليلاً على ما ذكروه. ومن أين علم أن فاعل تلك الحوادث ليس العقل الأول، أو واحد آخر من المباديء التي هي أعلى من العقل العاشر؟ ومن أين علم عدم تعدد الفاعل للعنصريّات كما للفلكيّات، مع كثرة الأولى وقلة الثانية؟ ومن أين علم كون هذا العقل موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار؟/ فإن شيئاً من هذه الأحكام ليس له دليل أصلاً. وما ذكروه في معرض الدليل على كون الباري تعالى موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار/[3]، فمع عدم تمامه لا جريان له ههنا قطعاً.

ثم إن قولهم هذا ناقض[4] لكثير من قواعدهم. منها حكمهم بأن حركة الثقيل إلى صوب المركز، والخفيف إلى جانب المحيط، طبيعيّة. لأن مبدأ هذه الحركة، أي فاعلها على[5] القول هو العقل، لا طبيعة الثقيل أو الخفيف. هذا[6] إذ حكموا بأن كل الحوادث السفليّة منه، وهو مبدأ وفاعل لها.

ومنها، حصرهم الحركات والميول في الطبيعيّة والقسريّة والإراديّة. لأن حركات الأجسام السفليّة وميولها على هذا التقدير، ليست طبيعية كما ذكرنا، إذ المبدأ خارج عن المتحرك. ولا قسريّة لوجهين[7]:

- (٩٧ - ب) أحدهما، أنهم فسّروا الحركة القسريّة بما يكون مبدؤها[8] خارجاً عن المتحرك وممتازاً عنه في الوضع. وكذا في الميل القسري. والقيد الثاني منتفٍ هنا، إذ لا وضع للعقل[9].

- وثانيهما، أنهم شرطوا في الحركة والميل القسريين، أن يكونا على خلاف الميل الطبيعي. فلما لم يكن ميل[10] طبيعياً[11]، لم تكن[12] حركة قسرية/ ولا ميل قسرياً/[13]. ولا إراديّة، سيما حركات الجمادات، لأن الحركة الإراديّة ما يكون[14].

---

(١) ح: بشيء.
(٢) ح: بدون «يصلح».
(٣) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٤) س: هادم.
(٥) ن: إلى.
(٦) بدون «هذا».
(٧) ح: بوجهين.
(٨) س، ك: مبدأها.
(٩) ح: للفعل. ن: للفلك.
(١٠) ح: الميل.
(١١) ن: طبيعتها.
(١٢) س: يكن.
(١٣) س: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٤) ج: تكون.

مع قصد المبدأ واختياره، وكذا الميل الإرادي. والمبدأ عندهم موجب لا مختار.

ومنها، حكمهم بأن كل جسم له حيز طبيعي، بمعنى[1] أنه إذا خلي وطبعه، أي فرض بعد وجوده خالياً عن جميع ما هو خارج عنه، لكان له مكان معينّ لا ينتقل عنه إلاّ لقاسر[2]. ولو وقع خارجاً عنه، لكان طالباً له[3]، حتى لو ارتفع المانع، لعاد اليه بطبعه، ووجه التناقض أن حصوله في ذلك المكان من أعراضه. والمفروض أن فاعل جميع الأعراض هو العقل الفعال، فلا يكون مقتضي طبع الجسم، وإلاّ لاجتمع علّتان مستقلّتان على معلول واحد وهو محال.

الفن الثالث[4]:

قالوا[5] للملّيين: ان ما زعمتم من استناد[6] الحوادث كلها إلى الفاعل المختار، مستلزم[7] لأشياء مستبعدة وأمور مستنكرة، لا يقول بها عاقل ولا يقبلها قابل. وذلك لأن طرفي المقدور في صحة تعلق الإرادة بهما[8] متساوياً النسبة. وبعد تعلقها بأحدهما جاز في كل آن أن يتغيرّ ويتعلق بالآخر.

وحينئذ يرتفع الوثوق بعلومنا البديهية والنظرية، المتعلقة بالممكنات قطعاً. إذ يجوز ان يكون أمامنا جبال[9] شواهق[10]، / عليها نيران مشتعلة وأشجار مرتفعة/[11]. وعلى يميننا جنان[12] ذوات أفنان، وأشجار وحدائق. وعلى يسارنا رياض وحياض[13] وأزهار وشقائق. ومن ورائنا طبول هوائل وبوقات بوائق. وعلى رؤ وسنا طواويس ولقالق وتحتنا زرابي ونمارق. وفي أيدينا[14] مقامع ومطارق. إلاّ أنّا لا نرى شيئاً منها ولا نسمعه ولا نحس به، لعدم إرادة الله[15] خلق علمه فينا.

---

(١) س: لمعنى.
(٢) ك، ن: القاسره.
(٣) ك: بدون «له».
(٤) ح، ن: بياض. وفي ح الهامش: بياض في الأصل ولعله الفن الثالث في دفع ما أوردوه على المذهب.
(٥) س: انهم قالوا.
(٦) ح: اسناد.
(٧) س: يستلزم.
(٨) ن: بها.
(٩) س: جبا.
(١٠) ح: شاهقة.
(١١) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٢) س: جبال.
(١٣) ك: بدون «وحياض.
(١٤) ح، ن: أبداننا.
(١٥) ح: الله تعالى.

ويجوز أيضاً [١]، أن يصير [٢] أهل السوق حكماء فضلاء، (٩٨ ـ أ) وأقمشتهم كتباً حكمية وصحفاً الهية، وأن تصير [٣] أواني البيت مشايخ زهاداً عباداً [٤]، وذبابه [٥] شباباً شداداً، إلى غير ذلك مما لا يتناهى عداداً، لم [٦] نتيقّن بخلافها، لإمكان جميع ذلك وجواز تعلق إرادة الله تعالى بها [٧] بعد غيبتنا عن السوق والبيت.

وكذا يلزم أن لا يكون شيء من علومنا البديهية والحاصلة بالنظر، لا في الالهيات ولا في غيرها، يقينياً. بل مجزوماً به أيضاً. لأنه يجوز عندكم أن لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالأمور الضرورية ولو بعد أسبابها، ولا العلم بالنتيجة ولو بعد النظر الصحيح. بل خلق فينا الجهل بها [٨]، فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة، أو بعد النظر، مجزوماً به. وفساد هذه اللوازم غني عن البيان.

والجواب، أن مثل ما أوردتموه علينا وارد عليكم أيضاً، فإنكم معترفون بأن طرفي الممكن بالنظر إلى ذاته، متساويان بالنسبة إلى الوقوع. وأيهما يقع، يقع لمرجح. والمرجحات، من وجود الأسباب والشرائط وارتفاع الموانع، كثيرة لا يرجى ضبطها. كيف، وأنتم تقولون: لكل حادث معدات لا نهاية لها من جانب المبدأ، فكيف يتصوّر ضبطها لأحد. وإذا كان كذلك، فلعلّ شيئاً من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات يكون [٩] مفقوداً. فلهذا لا نراها مع كونها موجودة هنالك، فلا يكون علمنا بعدمها يقينياً، بل مجزوماً به أيضاً.

وكذا الحال في عدم سماع الأصوات والإحساس بالأشياء المذكورة. وإذا

---

(١) ح: وردت بعد «أيضاً» العبارات التالية الزائدة: عليها نيران مشتعلة وأشجار مرتفعة، لم يرد الله تعالى أنّا نراها فلم يخلق فينا رؤيتها. وان يكون قدامنا طبول هائلة وأصوات عليّة لم يخلق فينا سماعها.

(٢) ح: تصير.

(٣) س: يصير.

(٤) س: بدون «عباداً».

(٥) ح: والذبابة.

(٦) ح، س: فلم.

(٧ ـ ٨) ن: بدون «بها».

(٩) ن: بدون «يكون».

جوزتم الكون والفساد، وعموم فيض المبدأ وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات، فيجوز أن يحصل لأهل السوق في زمان غيبتنا عنها، استعداد تلك الحكم والفضائل، لسبب لا نطلع عليه، وإنْ كان على خلاف العادة، فإنكم معترفون بإمكان خرق العادات. فتفيض[1] من المبدأ هي عليهم، ولا شيء فيه غير الاستبعاد للأُلف بالمعتاد. ويجوز أن تخلع هيوليات[2] أقمشتهم صورها، وتلبس صور الكتب والصحائف لوقوع[3] أسباب ذلك. وكذا الكلام في أواني البيت وذبانه[4].

وكذا، (٩٨ ـ ب) أنتم معترفون بأن الحسّ قد يغلط، ولا سبيل لكم إلى عدم الاعتراف به. فإن كل أحد يعلم أنه يرى القطرة النازلة في الهواء خطاً مستقيًما مستطيلاً، والشعلة الدائرة دائرة، والشجر المنتصب على الشط منتكساً في الماء، والحلقة الصغيرة المقرّبة من العين، كالخاتم دائرة عظيمة؛ والعظيمة من بعد[5] صغيرة. وأمثال هذه كثيرة بحيث لا مجال لإنكارها، فلا يكون شيء من إدراك المحسوسات يقيناً، لأن امكان الغلط في جميع صور إدراك المحسوسات ثابت.

ومع إمكان الغلط لا يحصل اليقين. إذا لم يكن شيء من إدراك المحسوسات علمًا يقينياً، فلا يكون شيء من العلوم[6] يقينياً، لأن جميعها فروع إدراك الحواس، ومبنيّة عليه، والمبني على غير اليقيني لا يكون يقينياً ضرورة.

وانما قلنا جميع العلوم فروع إدراك الحواس، لأن الإنسان في مبدأ فطرته[7] خال عن الإدراكات كلها، ثم يحصل له الإحساس بالجزئيات، فإذا استعمل الحواس فيها تنبّه[8] لمشاركات بينها ومباينات، كما إذا أحسّ بأفراد[9] من الحرارة/ يتنبّه لمشاركة بينها/[10]. وإذا أحس بالحرارة مع البرودة، تنبّه[11] لمباينة[12] بينهما وانتزع منها صوراً كليّة يحكم ببعضها[13] على بعض إيجاباً أو سلباً، إما ببداهة

(١) س: فيفيض.
(٢) ح: هيولات.
(٣) ح: لو وقع.
(٤) س: وذبابة.
(٥) ح: بعيد.
(٦) ك: المعلوم.
(٧) س: الفطرة.
(٨) ح: يتنبّه.
(٩) باقية إذ. مع هامش أيضا وهو: هكذا في الأصل. ولعله إذا أحسّ بالنار مع الحرارة.
(١٠) ن: تنبه بمشاركة. . . ح: . . . بينهما.
(١١) ح: يتنبه.
(١٢) ن: بمباينة.
(١٣) ح: لبعضها.

عقله[1] كما في البديهيات، أو بمعونة شيء آخر من تجربة أو سماع أو نظر، كما في باقي[2] الضروريات وفي النظريات فتبينّ أن الإلزام وارد عليكم أيضاً، فما هو جوابكم فهو جوابنا.

<الكل من الله أبتدأ:>

والجواب عن الكل أن إمكان عدم حصـول/ العلم بشيء/[3] في نفس الأمر، وإمكان عدم ذلك الشيء فيها، لا ينافي حصول العلم به علمًا يقينياً، إما بخلق الله تعالى فينا اليقين به، كما هو الحق، أو بسبب آخر كما هو[4] زعمهم، فنعلم ذلك الشيء قطعاً ولا نتردد فيه، مع أنا نعلم أن نقيضه ممكن، وعدم علمنا به أيضاً ممكن. فإني أعلم قطعاً[5] أن مماسّيّ الآن قلم وقرطاس، وأعلم قطعاً أنه لا يحتمل أن لا يكون كذلك، مع أني أعلم قطعاً أنه يمكن في نفس الأمر (٩٩ ـ أ) أن يكونا[6] الآن مماسّين[7] لي. ومن أنكر هذا فهو مباهت لا يستحق المخاطبة.

وهذا الجواب على رأي أهل الحق في غاية الوضوح. إذ لا بعد في أن يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني بأحد طرفي الممكن، مع علم العبد بإمكان الطرف[8] الآخر. لأن علم العبد لا مدخل له بالعليّة، في حصول علم آخر أو في انتفائه، بل كل من الله ابتدأ. وأما الذاهبون إلى استناد العلوم إلى المقدمات العقلية، فيتطرق على رأيهم الشبهة، في أن الشخص إذا كان عالماً بإمكان عدم الشيء الآن، كيف يتيقّن بوجوده الآن؟ وجوابها ما حررناه[9].

* * *

(١) عقلية.

(٢) س: بدون «باقي»

(٣) ح، ن: شيء.

(٤) ك: بدون «هو».

(٥) ح: بدون «قطعا».

(٦) ن: يكون.

(٧) س: مما يتبين.

(٨) ح، ن: طرف.

(٩) س: قررناه

المبحث الثامن عشر[١]

بيان[٢] أن النفس الإنسانية هل هي مجردة أم لا

والمراد من التجريد، أن لا تكون متحيزة ولا حالّة في متحيّز. والمقام يستدعي أن نبينّ[٣] أولاً معنى النفس وما يتعلق به، فنقول: انهم اثبتوا النفس للأفلاك والنباتات والحيوانات والإنسان، وعبّروا عن نفوس[٤] الثلاثة الأخيرة بالنفوس الأرضيّة. وزعموا أن اطلاق النفس عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك اللفظي، إذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيلين[٥] صالح لأن يعرّفا به.

قال الامام الرازي في «شرح الاشارات»: «اطلاق لفظ النفس على الأرضيّة والسماويّة عند الشيخ بالاشتراك المحض، لأنه لو[٦] فسّر على وجه يندرج[٧] فيه النفس الفلكية،/ لم يندرج/[٨] فيه النفس النباتية، وبالعكس. فلهذا[٩] قال: النمط الثالث في النفس الأرضية والسماوية، ولم يقل في النفس مطلقاً».

فبناء على هذا ميزوا بينهما في التعريف فعرفوا النفس الأرضية بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. ومعنى الكمال ما يتمّم النوع. وهو قسمان: لأنه اما أن يتممّه[١٠] في ذاته ويسمى كمالاً أول ومنوعاً كالصورة السريريّة مثلاً، وإما في صفاته، ويسمى كمالاً ثانياً كالحركة والوضع وسائر الصفات. فالكمال الأول يتوقف عليه (٩٩ ـ ب) النوع، والكمال الثاني يتوقف على النوع.

---

(١) ن: بياض.

(٢) ح: في بيان.

(٣) ح: يبيّن.

(٤) ن: النفوس.

(٥) ن: للقبيلتين.

(٦) ح، ن: بدون «لو».

(٧) ح: تندرج.

(٨) ح: ولم تندرج.

(٩) ح: ولهذا.

(١٠) ح: يتمم.

فقولنا «كمال»، جنس وبقيد «الأول» خرجت الكمالات الثانية. وبقولنا «لجسم»، خرجت منوعات المجردات والأعراض. وبقولنا «طبيعي» خرجت صور الأجسام الصناعية، مثل السرير. وبقولنا «آلي»، والمراد به أن يكون ذا أجزاء وذا قوى متخالفة تصدر[١] عنه آثاره بتوسطها، خرجت صور العناصر[٢]. فإن آثارها[٣] وأفعالها[٤]، من الحرارة والبرودة، والتسخين والتبريد[٥] وغير ذلك، ليست بالآلات[٦] بالمعنى الذي ذكرنا، بل بنفس تلك الصور.

وقولنا «ذي حياة بالقوة»، المراد منه أنه يمكن أن تصدر[٧] عنه أفاعيل الحياة، التي هي التغذي والنمو، توليد المثل، والإدراك، والحركة الارادية والنطق. وبيان فائدة هذا القيد يستدعي تمهيد مقدمة، وهي أن لهم اختلافاً في أن لكل فلك له[٨] حركة خاصة كالخارج المركزية[٩] والتدوير والمائل، نفساً[١٠] على حدة. أو النفس للفلك الكلي، وهي محركة للكل. والأفلاك الجزئية بمنزلة آلات[١١] لها.

فعلى الرأي الأول المشهور، خرجت النفوس الفلكية عن التعريف بقيد الآلي. ولا حاجة إلى هذه الزيادة، لكنهم أرادوا خروجها عنه مطلقاً، أي على الرأيين. وعلى الرأي الثاني لا تخرج[١٢] بذلك القيد[١٣]، فزادوا هذا لإخراجها عليه[١٤] أيضاً. وإنما خرجت بهذا، لأن المراد بالقوة والإمكان ما هو مقابل الفعل. فإن النفس الفلكية[١٥]، وإن كانت كمالاً أول[١٦] لجسم[١٧] طبيعي آلي، إلا أن ما يصدر عنه[١٨] من أفاعيل الحياة، أعني الادراك والحركة الإرادية، حاصل لها بالفعل دائماً. بخلاف النفوس الأرضية، فإنها ليست دائماً في التغذية والتنمية والتوليد، ولا في الحركة/ والإدراك/[١٩] بالفعل.

(١) س: يصدر.
(٢) ح: العناصر والمعادن.
(٣) ح، س: آثارهما.
(٤) ح، س: افعالهما.
(٥) ك: والبرودة والتبريد.
(٦) ن: بآلات.
(٧) س: يصدر.
(٨) ح: بدون «له».
(٩) ح، س: بدون «المركزية».
(١٠) ح: ونفسا.
(١١) ن. الالآت.
(١٢) ح: س: يخرج.
(١٣) ن: بدون «القيد».
(١٤) ح: عنه.
(١٥) س: بدون الفلكية.
(١٦) ح: أولا.
(١٧) س: جسم.
(١٨) ح: عنها.
(١٩) س: / ولا في الارادية/.

وبعض العلماء قال: ان التعريف شامل للنفس الفلكية على الرأي الثاني، لأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي، يمكن/ عنه أن يصدر/[1] بعض أفاعيل الحياة. وهذا محصّل التعريف. فكلامه[2] هذا مبني على أنه أراد من القوة والإمكان، المعنى[3] العام الشامل (١٠٠ ـ أ) للفعل. لكن يصير[4] حينئذ قيد بالقوة ضائعاً لا فائدة له أصلاً. وأما النفس الفلكية فهي كمال أول لجسم طبيعي ذي إدراك وحركة دائمين.

ويردّ على التعريفين، أن النفس الإنسانية والفلكية المجردتين[5]، ليستا كمالاً أول[6] للجسم، على ما ذكر من معنى الكمال الأول. لأنه لا شبهة في أن الجسم يتم[7] في ذاته بمادته وصورته الجسمية والنوعية، ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته، بل وفي[8] كثير من كمالاته أو كلها، إلى نفس مجردة كما في سائر أنوا ع الحيوانات، وكما في الأفلاك على رأي المشّائين. نعم، بعض كمالات الإنسان[9] موقوفة على تلك النفس، كما أن بعض كمالات البلد موقوفة على الملك.

فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت للفلك نفساً مجرّدة. وأما[10] من لا يثبت له إلّا النفس المنطبعة، فتعريف النفس الفلكية على رأيه تام.

فإن قيل: النفس الإنسانية كمال أول[11] للإنسان الذي هـو النوع، لأن الكمال الأول لا يكون إلّا بالنسبة إلى النوع، كما تبين من[12] تعريفه. إلّا أنه عبّر عن الإنسان بالجسم، لأنه المشاهد المعلوم منه قطعاً لكل أحد.

قلنا: نوع الإنسان، إن كان حقيقة هذا الجسم المخصوص، فقد عرفت حاله. وإن كان هذا الجسم مع شيء آخر، لم يكن الإنسان نوعاً حقيقياً، بل مركباً اعتبارياً. فلا يكون له نفس، لأنها لا تكون إلّا للأنواع الحقيقيّة. فالأقرب أن

---

(١) ح س: أن يصدر عنه.
(٢) ح س: وكلامه.
(٣) س: بدون «المعنى».
(٤) س: يصدر.
(٥) ك: المجردين.
(٦) ح: اولا.
(٧) ح: يتمم.
(٨) ح: في.
(٩) س: الانسانية.
(١٠) س: وأما عند.
(١١) ك: بدون «أول».
(١٢) ح: بدون «من».

تعرّف[١] النفس على الاطلاق بما ذكره أبو علي في «الشفاء»، من أن كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة، فإنا نسميه نفساً. فما[٢] ذكره مفهوم عام مشترك بين النفوس السماوية والأرضية كلها، مختص[٣] بها. لأن الشيء:

- إما أن يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة، وهو النفس الأرضية؛ أعم من أن يكون نباتية أو حيوانية أو إنسانية، فإن كلاً منها مبدأ لأفاعيل، أي آثار متخالفة[٤].
- وإما أن يكون مبدأ لأفاعيل على وتيرة واحدة (١٠٠ ـ ب) لكن لا عادمة للإرادة بل واجدة[٥] لها[٦]، وهو النفس الفلكية، وذلك المفهوم شامل لهذين القسمين.
- وإما أن لا يكون مبدأ لأفاعيل أصلاً، أو يكون مبدأ لأفاعيل على وتيرة واحدة، لكن عادمة للإرادة، كصور[٧] العناصر والمعادن، والقوة الغاذية والنامية وغيرها.

وهذان القسمان لا يشملهما ذلك المفهوم، وليس شيء منهما[٨] نفساً. ولعل نفس الطالب تنزع إلى الاطلاع على القوى، التي ذكرت أنها آلات النفس في أفاعيلها. فلا بأس بأن[٩] نشير ههنا إلى تفاصيلها إشارة حقيقيّة[١٠]. لكنا نقصر الكلام على قوى النفوس الأرضية[١١]، إذ هي الأهم الأنسب مما نحن فيه. فنقول:

---

(١) س: يعرف.
(٢) س: فيما.
(٣) ح، س: مختصة.
(٤) ح، ن: مختلفة.
(٥) ح: واحد.
(٦) ن: بدون «لها».
(٧) ح، ن: كصورة.
(٨) س: منها.
(٩) ن: أن.
(١٠) ح، ن: خفيّة.
(١١) ك، هامش: مطلب في ذكر القوى: الجاذبة، الماسكة، الهاضمة، الدافعة، الغاذية، النامية، المصوّرة، المولدة، الطبيعية، الحس المشترك، الخيال، الوهم، الحافظة، المتصرفة.

<قوى النفوس الأرضية:>

إنهم اثبتوا ثماني قوى، يشترك النبات[١] والحيوانات كلها في ذواتها، وإن كانت كيفيات آثارها وأحوالها متفاوتة فيهما. ونحن نسوق الكلام هنا في بيان أحوالها في الحيوانات. وبعد الاطلاع عليها تسهل[٢] معرفة أحوالها في النباتات. وتلك القوى، بعضها مما يحتاج إليه بقاء الشخص واستكماله، وبعضها مما يحتاج إليه بقاء النوع.

فمن الأول الجاذبة، وهي قوة[٣] تجذب الغذاء، أي ما من شأنه أن يصير كله أو بعضه جزءاً للمغتذي من الفم إلى المعدة، وإن كانت أعلى من الفم. ثم تجذب[٤] ما لطف[٥] منه إلى الكبد. وتتميز[٦] الأخلاط الاربعة هناك بعضها[٧] عن بعض، ثم تجذب الأخلاط منه إلى العروق، فيتميّز هناك ما يصلح غذاء لكل عضو عضو. ثم تجذب[٨]. منها إلى كل عضو ما هو صالح له.

ومنه الماسكة، وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة إلى أن يصير كيلوساً،/ وفي الكبد إلى أن يصير كيموساً/[٩]، ويتمايز الأخلاط. وفي[١٠] العروق إلى أن يتميّز ما يصلح غذاءً لكل عضو. وفي كل عضو إلى أن يستحيل إلى مشابهة[١١]/ ذلك العضو مشابهة/[١٢] تامة ويلتصق به.

ومنه الهاضمة، وهي قوة تفيد ما جذبته الجاذبة ومسكته الماسكة انطباخاً ونضجاً، حتى صار صالحاً لأن يصير جزءاً[١٣](١٠١ ـ أ) من المغتذي. ولهذا الانطباخ مراتب أربعة[١٤].

---

(١) ح، س: النباتات.
(٢) س: يسهل.
(٣) س: بدون «قوة».
(٤) ح: يجذب.
(٥) ح، ك، ن: بالطف.
(٦) س: يتميز.
(٧) ن: بدون «بعضها».
(٨) ح: يجذب.
(٩) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٠) س: في.
(١١) س: مشابهته.
(١٢) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٣) س: جزؤا.
(١٤) ن: أربع.

<عملية الهضم>

أولاها في المعدة، فإن فيها يحصل للغذاء بياض وقوام، / كما لماء/[١] الكشك الثخين. وابتداء هذا من الفم، لأن سطحه مع سطح[٢] المعدة كأنهما سطح واحد. وحينئذ يسمى الغذاء كيلوساً.

وثانيتهما في الكبد، فإن الغذاء فيه ينطبخ انطباخاً فوق ما كان في المعدة[٣]، وحينئذ يسمى كيموساً.

وثالثتها في العروق، فإن الأخلاط تندفع مختلطة من الكبد إلى العروق لكن الظاهر عليها لون الدم. وفيها ينطبخ انطباخاً / فوق ما كان في الكبد ورابعتها في الأعضاء فإن الاخلاط ترشح في الفوهات الليفية للعروق إلى الأعضاء وتنطبخ هناك انطباخاً/[٤] تاماً[٥]، ويحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو وصيرورتها جزءاً منه.

ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضل[٦]، يندفع عن البدن بطريق[٧]. فللمرتبةالأولى الثقل، الذي يندفع عن طريق الأمعاء، وهو أكثر الفضول، فلهذا طريقة أوسع. وللثانية البول المندفع من طريق المثانة، والسوداء المندفعة من طريق الطحال، والصفراء المندفعة من طريق المرارة، والأول أكثرها. وللثالثة[٨] البخار والعرق والوسخ والشعر والقمل، المندفعة من طريق المسام واللعاب والمخاط والدمع، ووسخ الأذن والرعاف وسائر الدماء الفاسدة، والقيح والصديد، المندفعة من مواضعها. وللرابعة المني، فهنا قوة أخرى هي مبدأ لتلك الاندفاعات، هي رابعة القوى المذكورة وتسمى[٩] الدافعة.

ومنه الغاذية، وهي قوة تلصق[١٠] الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو، بدلاً عما يتحللّ/ منه، وتحصل/[١١] فيه صورته.

(١) ح، س: كماء.
(٢) ح، ن: بدون «سطح».
(٣) ك: بدون «المعدة».
(٤) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٥) ح: ما.
(٦) ك: بدون «فضل».
(٧) ح: بدون «بطريق».
(٨) ك: والثالثة.
(٩) س: ويسمى.
(١٠) س: يلصق.
(١١) ح، ن: ساقطة.

ومنه النامية، وهي قوة تجعل الغذاء متداخلاً بين أجزاء العضو، وتضمّه[1] اليها، لتزيد[2] أقطاره الثلاثة زيادة معتداً بها، على ما يناسب طبيعة ذلك العضو، إلى أن وصل[*] البدن إلى اعتداله في المقدار، ثم تقف عن العمل، وانما قيدنا الزيادة في (١٠١ ـ ب) الأقطار بكونها معتداً بها احترازاً عن السّمن، فإنه غير النمو. إذ قد يحصل بعد سن النمو، وبه أيضاً يحصل[3] الزيادة في الأقطار الثلاثة، لكن لا يحصل[4] به في الطول زيادة معتد[5] بها. والقيد الآخر[6] احتراز عن الورم، فإنه ليس مناسباً لطبيعة ذي الورم. وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في استكماله[7] باعتدال حجمه.

وأما ما يحتاج إليها بقاء النوع فقوتان:

ـ أحداهما المولّدة، وهي تفرز[8] من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم، أو من غذاء الأنثيين[9]، خاصة على اختلاف الرأيين، جزءاً[10] ليكون كالبذر لشخص آخر من نوع الأول، كما هو الأكثر، أو من جنسه. كالبغل وكالمتولد من اجتماع الكلب مع الذئب. فعلى الرأي[11] الأول، المني متخالف الأجزاء متشابه[12] الامتزاج، وعلى الثاني[13] متشابه[14] الأجزاء متخالف[15] الاستعدادات.

ـ وثانيتهما المصوّرة، وهي قوة في الرحم تفيد[16] تلك الأجـزاء المتخالفـة الحقيقة أو الاستعدادات، الصور والقوى والاشكال والمقادير، التي بها يصير مثلاً بالفعل. وهذه القوى[17] تسمى[18] طبيعيّة، لأن الطبيعة في أكثر الأمر انما تقال[**] لما يصدر عنه الأثر لا بإرادة[19]. ثم الحيوان بعد اشتراك النبات معه في هذه

---

(١) س: يضمه.
(٢) س، ك: ليزيد.
(٣ ـ ٤) ح: تحصل.
(٥) ن: معتدا.
(٦) ح، س: الأخير.
(٧) ح، ن: اشكاله.
(٨) : س: مفرز.
(٩) ن: الانثنين.
(١٠) ن: جزء.
(١١) س: بدون (الري».
(١٢) ن: متشابهة.
(١٣) س: الرأي الثاني.
(١٤) ن: متشابهة.
(١٥) متخالفة.
(١٦) س: يفيد.
(١٧) ن: القوى مثلا.
(١٨) س: يسمى.
(١٩) س: بارادته.
= * : هكذا في الأصل والأصح يصل.
= * * : في الأصل: يقال.

القوى، له قوى أخرى[1] خاصة به. ولما كان امتيازه عن النبات بالإدراك والحركة الإرادية، فقواه المختصة به ما يكون مبدأ لهذين الأمرين.

<القوى المدركة:>

أما مبدأ الأول، وهي القوى المدركة أو المعينة على الإدراك، فقالوا إنها عشر[2]: خمس منها في ظاهر البدن، وهي الحواس الظاهرة، ولظهورها واشتهارها لا حاجة هنا إلى تفصيلها؛ وخمس منها في الدماغ، وهي الحواس الباطنة:

أولاها الحس المشترك، وهي التي تنطبع[3] فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها. ومحل هذه القوة[4] مقدم البطن الأول من الدماغ. فإن الدماغ منقسم إلى ثلاثة أجزاء: جزؤه[5] الأول أعظم، ثم الثالث. وأما الثاني الواصل بينهما، فهو كمنفذ من الأول إلى الثالث على هيئة دودة.

(١٠٢ - أ) ثانيتها[6] الخيال، وهي قوة حافظة لتلك الصور بعد غيبوبتها عن الحس المشترك. فهو كخزانة للحس[7] المشترك، ومحلها مؤخر البطن الأول من الدماغ.

ثالثتها الوهم، وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني الجزئية الكائنة في المحسوسات، كصداقة زيد المدركة لعمرو، عند الاحساس به وبأحواله. وعداوة الذئب المدركة للبهيمة[8] عند احساسها به[9]. وملها مؤخرالبطن الثاني من الدماغ.

رابعتها الحافظة، وهي قوة حافظة للصور التي أدركها الوهم، فهي كالخزانة له[10]، بمنزلة الخيال للحسّ المشترك. ومحلها مقدم البطن الثالث.

---

(١) س: آخر.

(٢) ح: عشرة.

(٣) ح: ينطبع.

(٤) ح: بدون «القوة».

(٥) ح: وجزؤه.

(٦) س: ثانيها.

(٧) ن: من الحس.

(٨) ح: لبهيمة.

(٩) س: بدون «به».

(١٠) ح: بدون «له».

خامستها المتصرفة، وهي قوة تتصرف[1] في صور المحسوسات بالحواس الظاهرة، والمعاني الجزئية المأخوذة منها بل وفي[2] صور المعقولات الصرفة أيضاً، وذلك بأن تركب[3] بعضها مع بعض، وتفصل[4] بعضها عن بعض، كتصوير فرس ذي جناحين، وتصوير بدن لا رأس له. وكإبراز الصديق في صورة العدو وبالعكس. وهي لا تسكن عن العمل نوماً ولا يقظة. فإن كان مستعملها العقل في مدركاته تسمى[5] مفكرةً وإن كان هو الوهم تسمى[6] متخيّلة ومحلها مقدم البطن الثاني لتكون[7] نسبتها الى ما يتصرف فيها متشابهة.

<قوى الحركة الإرادية:>

وأما مبدأ الثاني[8]، فهي أيضاً قوى، إما فاعلة للحركة[9]، أو باعثة ومعينة عليها. والثانية تسمى نزوعية وشوقية. فإن كانت باعثة على الحركة، لنيل ما تخيّله المتحرك نافعاً، تسمى[10] شهوية. وان كانت لدفع ما تخيله ضاراً، تسمى[11] غضبيّة. فإن النفس تتخيّل الحركة[12] أولاً بأحد هذين الوجهين. ثم تشتاقها، ثم تريدها[13]، ثم تمدّد[14] الأعصاب إلى جانب مبدئها، مرّة كما في حالة قبض اليد، وترسلها[15] عن ذلك الجانب أخرى، كما في حالة بسط اليد. فيحصل[16] بكل[17] منها[18] حركة.

فهذه مباد أربعة للحركات الاختيارية للحيوانات. والقوة التي منها تمديد الأعصاب وارسالها تسمى[19] المحركة. وهذه[20] القوى المختصة بالحيوان

---

(١) س: يتصرف.
(٢) ك: هو في.
(٣) س، ن: يتركب.
(٤) س: يفصل.
(٥) ح، س: يسمى.
(٦) ح: يسمى.
(٧) س: ليكون.
(٨) الأمر الثاني أي الحركة الارادية (١٠١ - ب).
(٩) ح: بدون «للحركة».
(١٠ - ١١) س: يسمى.
(١٢) س: بدون «الحركة».
(١٣) س: يريدها.
(١٤) ح، ن: تمدّ.
(١٥) س: ويرسلها.
(١٦) ح: فتحصل.
(١٧) ح، ن: لكل.
(١٨) س: بدون «منها».
(١٩) س: يسمى.
(٢٠) ح، ن: بدون «هذه».

تسمى[1] نفسانية، نسبة لها اما إلى نفس الحيوان (١٠٢ ـ ب) للاختصاص بها، أو إلى نفس الإنسان، لأنها في الإنسان أكمل منها في غيره من الحيوانات.

هذا مجمل[2] ما قالوا في القوى النباتية[3] والحيوانية. واستدلوا على تعددها على الوجه المذكور باختلاف الآثار والأفعال، كالتغذي والنمو، والجذب والامساك، والحركة والإدراك. ولم يجوّزوا أن يكون مبدأ[4] الكل وفاعلها واحداً، كالصورة النباتية والحيوانية، أو قوة[5] واحدة أخرى. فاثبتوا لكل واحد[6] منها فاعلاً. وهذا مع كونه ـ بناء على أصلهم الفاسد، الذي هو استحالة أن يصدر من الواحد إلاّ الواحد ـ مردود عليهم بأن هذا انما هو في الواحد من كل الوجوه.

والصورة النباتية والحيوانية وسائر قواهما، ليس شيء منها كذلك. فإنها أمور ممكنة، موجودة بوجود زائد، حادثة منقسمة، حالّة في محال، لها آلات واستعدادات غير محصورة. فمن أين يلزم امتناع صدور المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات؟ /ثم ذلك/[7] الأصل، إن صحّ دلّ على أن الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد بالشخص.

والصادر من كل واحدة من تلك القوى أفراد كثيرة، وان كانت متّعددة بالماهيّة، كأفراد الجذب والامساك وغيرهما. بل[8] تصدر[9] من بعضها الأمور المتخالفة الماهية أيضاً، كالخيال والوهم، فإن حفظهما للصور المنطبعة فيهما لا يتصوّر بدون إدراكهما لها. وبالمتخيلة، فإنه يصدر منها التركيب والتفصيل.

ثم ما ذكروا ههنا منافٍ لأصلهم، الذي هو أن مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا، وفاعلها، هو العقل الفعّال. ثم من العجائب، تجويز صدور/ثلاثة أشياء من المعلول الأول، كما ذكر من قبل. وتجويز صدور/[10] أشياء غير متناهية من المعلول العاشر، وعدم تجويز صدور الإثنين مما هو مكتنف[11] بشرائط واستعدادات غير

---

(١) س: يسمى.
(٢) ح: يحمل.
(٣) ح: النفسانية.
(٤) ح: مبدوء.
(٥) س: وقوة.
(٦) ك: واحدة.
(٧) ح: ذلك. ن: وذلك.
(٨) ح: بدون «بل».
(٩) ح، س: يصد.
(١٠) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١١) س: يكتنف.

متناهية ومحفوف بجهات[1] متكثرة. ولا أدري كيف/ يقولون (١٠٣ ـ أ) بمثل هذا، وكيف/[2] يتقبّل[3] عنهم عند الفضلاء العقلاء[4]. وهذا كلام وقع في البين، فلنرجع إلى ما هو المقصود في هذا المبحث، فنقول:

استدلوا على أن النفس الناطقة الإنسانية مجرّدة بوجوه: بعضها يدل على أنها ليست هي البدن ولا جزءاً منه[5]، ولا المزاج، إذ كل واحد منها مما توهّمه بعض. وبعضهايدل على أنها ليست جسمًا ولا جسمانية مطلقاً.

<النفس ليست هي البدن:>

أما الأول، فثلاثة أدلة:

ـ أولها، أن النفس لا تغفل عن ذاتها/ في حال من أحوالها/[6]، حتى في النوم والسكر أيضاً. ولهذا إذا صيح/ على الشخص/[7] باسمه العلم يتنبّه. وأيضاً إذا وصل اليه ما يؤذيه، مثل أن يضرب[8] أو يقرب منه النار، فإن لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتاً، وإن أدركه وأدرك[9] أنه يؤذيه، لزم أن يكون عالماً بذاته قبل وصول المؤذي اليه. لأن العلم بنسبة شيء إلى شيء، بدون العلم بالمنتسبين محال.

وتغفل[10] عن بدنها وأجزائه كلها، وعن مزاجه[11]، بل عن جميع القوى والأعراض الحالّة فيه. يظهر ذلك بأن نفرض أن[12] الإنسان خلق صحيح العقل والمزاج، على هيئة لا يبصر[13] شيئاً من أجزائه، ولا تتلامس[14] أجزاؤه[15]، معلقاً في هواء[16] لا حرّ فيه ولا برد. فإنه في هذه الحالة يكون غافلاً عن ظواهر بدنه،

---

(١) ح: لجهات.
(٢) ح، ن: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٣) س: تنقل.
(٤) ح، ن: والعقلاء.
(٥) ن: منها.
(٦) ح، ن: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٧) س: عليه.
(٨) س: يضرب الشخص.
(٩) س: او ادرك.
(١٠) اي النفس (تابع اولها). وفي ن: فحينئذ تغفل.
(١١) ح: مزاجها.
(١٢) ح: بدون «أن».
(١٣) س: تبصر.
(١٤) ح، س: يتلامس.
(١٥) ح: أجزاءه.
(١٦) ح: الهواء.

لأنها[1] لا تدرك[2] إلاّ/ بالبصر أو اللمس، وقد فرض خالياً عنهما. وعن بواطنه، لأنها لا تدرك إلاّ/[3] بالتشريح، وهو ليس بحاصل في أول الخلق. ولا يكون غافلاً عن ذاته، فثبت أنه ليس عين بدنه، ولا جزءاً[4] منه، ولا مزاجه ولا شيئاً من حواسه وقواه.

والاعتراض عليه[5]، أن من أدعى أن النفس، والمدرك، هو البدن أو المزاج[6]، أنى يسلّم أن الإنسان في حاله[7] المفروضة يدرك ذاته؟ وأين[8] البدن أو المزاج، / على تقدير عدم/[9] تلامس الأجزاء، حتى يدرك شيئاً؟ وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة. وكذا ما ذكر أولاً، من أن النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من أحوالها. وما ذكر (١٠٣ ـ ب) في بيانه من الوجهين ليس بشيء، لأن تنبهه بالصياح، عليه[10]، وانقباضه عن المؤذي، لا يدل شيء منهما على علمه بذاته قبل تنبهه، لِمَ يجوز أن يحصل له هذا[11] العلم، مع تنبهه بالصياح وبوصول[12] المؤذي، مع أن هذين الوجهين يتأتيان[13] في غير الإنسان من الحيوانات.

ـ ثانيها[14]، أن النفس لو كانت هي البدن/ أو في البدن/[15]، لضعفت عند ضعف البدن، وليست كذلك.

أما الملازمة، فعلى تقدير كونها هي البدن، أو جزؤه، فظاهرة وأما على تقدير كونها حالة في البدن، فلأن القوى الجسميّة[16] انما تفعل بالجسم، فيكون الجسم آلة لها وشرطاً لها في فعلها. واختلال الشرط يوجب اختلال المشروط، فيقع الفعل

---

(١) س: لأنه.
(٢) ح: يدرك.
(٣) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٤) س: جزء.
(٥) على الدليل الأول، من الوجه الأول، على ان النفس ليست هي البدن ولا جزءا منه.
(٦) ح، س: والمزاج.
(٧) ح، س: الحالة.
(٨) ح: أن.
(٩) ح، ن: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٠) ن: بمؤذ عليه.
(١١) ح: بدون «هذا».
(١٢) ح: وتوصل.
(١٣) س: تتأتيّان. ك: يتأتيّا.
(١٤) ح: ثانيتها. س: وثانيها. ثاني الأدلة على الوجه الأول (النفس ليست هي البدن).
(١٥) ح: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٦) ن: الجسمانية.

حينئذ أنقص، كما في قوى الحسّ والحركة[1].

وأما انتفاء اللازم، فلأن النفس قد تقوى[2] على أفعالها حين يضعف البدن. فإن الإنسان في سن الانحطاط يقوى تعقّله ويزداد، مع أن الآلة البدنية في الانتقاص والانحطاط.

فإن قيل: هذا معارض بأن الإنسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرِفاً منتقص الإدراك ، فقد اختلت[3] قوة التعقل[4] باختلال الآلة، وهذا[5] يدل على أن نفسه حالة في الجسم.

قلنا: ممنوع. فإن/ اختلاف الفعل/[6] باختلال الآلة، لا يدل أصلاً على أن الفاعل حال في الآلة. بخلاف ازدياد العقل وقوته، مع نقصان الآلة وضعفها لِمَ[7]، فإنه يدل على أن الفاعل ليس حالاً في الجسم.

والاعتراض عليه[8] ، أنه لِمَ لا يجوز أن يكون حد من اعتدال[9] الجسم، الذي يقوم به الفاعل، شرطاً في كمال الفعل[10]؟ والزائد على ذلك الحد اما مستغنٍ[11] عنه فقط، أو قادحاً في كمال الفعل[12]. والنقصان انما يقع على ذلك الزائد، فيكون الفعل[13] مع هذا النقصان اما على حاله أو أتمّ. وإذا تعدى النقصان إلى ذلك الحدّ، / يقع الفعل/[14] انقص، كما في آخر الشيخوخة. وبما ذكرنا[15] يندفع ما قيل إن بقاء[16] ذلك الحدّ لا يوجب إلاّ بقاء الفعل[17] على حاله، لا أن يزداد عند نقصان الجسم. والاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مرّ، لا بعدم الاختلال.

---

(1) ن: بدون «والحركة».
(2) س: يقوى.
(3) س، ك: اختلّ.
(4) س: العقل.
(5) ن: فخلاف هذا.
(6) ح، ن: اختلال التعقل. س: اختلال العقل.
(7) س: وضعفه. ن: وضعفها فيه.
(8) على الدليل الثاني من الوجه الأول، على أن النفس ليست هي البدن.
(9) س: الاعتدال.
(10) ح: العقل.
(11) ح: مستغن.
(12) ح: العقل.
(13) ح: العقل.
(14) ح: مع العقل.
(15) ح: ذكر.
(16) ح: يقال.
(17) ح: العقل.

ـ ثالثها[1]، (١٠٤ ـ أ) أن النفس لو كانت هي البدن، أو في البدن، لم يكن الشخص الموجود الآن، هو الذي كان قبل هذا لسنين[2] . والتالي باطل، لأن كل أحد يعلم بالضرورة أنه هو الذي تولّد، ولو منذ مائة سنة. وأما الملازمة، فلأن البدن دائمًا في التغيّر، بالتحلّل[3] / وورود بدل ما يتحلّل/[4] . ففي المدد الطويلة ينتفي ما كان أولاً بالكليّة، ويحصل بدله مثله. وإذا انتفى ذلك انتفى جميع أعراضه وقواه بالضرورة، لاستحالة بقاء العرض بلا محل، أو انتقاله[5] إلى محل آخر.

فإن قيل: هذا انما يتم لو عرض/ التحلل لجميع/[6] الأجزاء، وهو ممنوع، لجواز أن تكون[7] بعض الأجزاء[8] الأصلية[9] باقية ما دام الشخص باقياً. وتكون[10] تلك الأجزاء هي النفس، أو محلها.

قلنا: أجزاء كل ركن للبدن، من اللحم وغيره/ متشابهة الماهية. يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر. فلو عرض التحلّل لبعض منها دون بعض، كان رجحاناً بلا مرجح.

والاعتراض عليه[11]، أن تشابه الماهية انما يقتضي أن يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر، لا أن يقع لكل منها ما يقع للآخر . ولا نسلّم الرجحان بلا مرجح، لِمَ[12] لا يجوز أن يتحلل بعض ما يجوز تحلّله دون البعض[13]، لارجاح[14] المختار كما هو الحق، أو لسبب آخر كما في سائر الممكنات/[15] .

---

(١) ثالث الأدلة من الوجه الأول.
(٢) ح، س: السنين.
(٣) ح: بالتحليل.
(٤) ح، ن: ما بين الخطين المنحنين ساقط.
(٥) ح: وانتقاله.
(٦) ن: التحليل بجميع. س: التحلل بجميع.
(٧) س: يكون.
(٨) ك: بدون «الأجزاء».
(٩) س: أصلية.
(١٠) س: يكون.
(١١) على ثالث الأدلة من الوجه الأول النفس ليست هي البدن) .
(١٢) س: ولم.
(١٣) س: بعض.
(١٤) س: لارادة.
(١٥) ك: ما ورد بين الخطين المنحنين ساقط.

<النفس ليست جسماً ولا جسمانية:>

/وأما الثاني[1]، فهو أيضاً صنفان:

- صنف يدل على أنها ليست جسماً ولا جسمانية معاً.
- وصنف يدل على أنها ليست جسمانية. وإذا ضمّ إلى ما دلّ على أنها ليست جسماً، صار دليلاً على تمام المطلوب.

أما الأول، فهو أيضاً ثلاثة أدلّة: /[2]

<الدليل الأول من الصنف الأول:>

الأول أن المنفس عوارض وأحوالاً يمتنع ثبوت شيء منها للجسم، أو الجسماني. وما هو كذلك فليس بجسم ولا جسماني. أما الكبرى فبيّنة. وأما بيان الصغري فبوجوه:

<الوجه الأول:>

أحدها، أن النفس يحل فيها ما هو غير منقسم إلى الأقسام المتباينة[3] الوضع، ويمتنع حلول غير منقسم كذلك في جسم أو جسماني

بيان المقدمة الأولى أن المعقولات تحل[4] في النفس. / ومن المعقولات/[5] ما هو غير منقسم، وإلّا لكان كل معقول مركباً من أجزاء غير متناهية، فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقّل أمور غير متناهية دفعة. وهو ظاهر الامتناع. ولو سلّم، فالمطلوب حاصل. لأن كل كثرة، متناهية/ كانت أو غير متناهية/[6]، لا بدّ فيها من الوحدة، لأنها مركّبة من الوحدات. فثبت تعقّل النفس للواحد[7]، وتعقّل النفس

(١) الوجه الثاني، الدال على ان النفس ليست جسما ولا جسمانية.
(٢) ح، ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط. (خمسة اسطر).
(٣) ح: المتبائنة.
(٤) ح: بدون «تحل». س: يحل.
(٥) ن: منها.
(٦) ح، ن: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٧) ن: بدون «للواحد».

للواحد هو حلول غير المنقسم[1] فيها.

وبيان المقدمة الثانية، أن كلا من الجسم والجسماني منقسم. وانقسام المحلّ يوجب انقسام الحالّ فيه، فيمتنع حلول (١٠٤ ـ ب) غير المنقسم في شيء منهما. أما انقسام الجسم فظاهر. وأما انقسام الجسماني، أي[2] الحالّ في الجسم، فلأنه[3] لو كان/ غير منقسم/[4] مع كون محلّه منقسمًا فلا يخلو:

أما أن يكون بتمامه حالاً في كل واحد من أجزاء محله، فيكون/ الواحد بالشخص/[5] حالاً في محالّ[6] غير متناهية، وهو ظاهر البطلان.

وأما أن لا يكون حالاً في شيء من أجزائه، فلا يكون حالاً فيه أصلاً، وهذا[7] خلف.

وأما أن يكون حالاً في بعض أجزائه دون بعض، فيكون محله ذلك البعض لا الكل كما فرض. ثم أن كان ذلك البعض غير منقسم، لم يكن الحال حالاً[8] في الجسم، لأن غير المنقسم لا يكون جسمًا، وقد فرض حالاً في الجسم، هذا خلف. وان كان منقسمًا، ننقل[9] الكلام إليه وإلى الحلول الحال فيه. أنه في كل[10] من أجزائه أو ليس في شيء من أجزائه، إلى آخر الأقسام. فتبين امتناع حلول غير المنقسم في الجسم، وفي[11] الجسماني.

والاعتراض على هذا الوجه، أنه مبني على كون التعقّل هو حلول المتعقل في ذات العاقل، وهو ممنوع. بل هو انكشاف الشيء عند العاقل، من غير حلول وارتسام صورة. ولو سلّم أنه الحلول، فلا نسلّم أنه الحلول في ذات العاقل، لجواز أن يكون في آلة له. وينكشف من هناك عليه. وعلى كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس.

---

(١) ح: منقسم.
(٢) ح: فلأن.
(٣) ح: بدون «فلأنه».
(٤) ح، ن: منقسما.
(٥) ح: ما بين الخطين ساقط.
(٦) س: محل.
(٧) ح: هذا.
(٨) ك: بدون «حالا».
(٩) س: ينقل.
(١٠) ن: كل جزء.
(١١) ح: ولا في.

وأيضاً ما ذكروا في بيان أن انقسام/ المحل يوجب انقسام/[1] الحالّ، منقوض بأشياء كثيرة، مثل النقطة والوحدة، والاضافات كالأبوة ونحوها. فإنها كلها أمور موجودة[2] عندهم غير منقسمة. أما النقطة والوحدة، فلا شبهة في عدم انقسامها. وأما الاضافات، فلأنه لا يصحّ أن يقال: ان نصف الأبوة مثلاً في نصف الأب، ومحالّ المجموع أشياء منقسمة، وهو ظاهر.

وأجاب بعضهم عن النقض[3]، بأن المدّعى[4] ليس أن[5] انقسام المحل يوجب انقسام الحالّ فيه[6] مطلقاً. بل انقسام المحلّ الذي يحل فيه الشيء، من حيث هو ذلك الشيء، القابل للقسمة الوضعية، كالجسم الذي يحل قيه السواد، أو الحركة[7] أو المقدار؛ لا[8] المحل المنقسم إلى أجزاء متباينة[9] في الوضع كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله، أو إلى مادته وصورته، (١٠٥ ـ أ) ولا[10]المحل الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة[11]في الوضع. ولكن[12]لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل، بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به[13]. كالخط، فإن النقطة لا تنقسم[14]بانقسامه[15]، لأنها لا تحله[16]/ من حيث هو خط، بل من حيث هو متناه. وكالأب فإن الأبوة لا تحله[17] من حيث هو ذلك الشخص، بل من حيث تولّد شخص آخر/[18] منه[19]. وكالأجزاء، فإن الوحدة لا تحلها من حيث هي أجزاء، بل من حيث هي مجموع.

فالمراد، أن انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه، من حيث هو، فلا يرد النقض. وفيه نظر، لأنه ان أراد أن في صور النقض للطبيعة الأخرى، كالانتهاء مثلاً، مدخلاً[20] في المحلية فليس كذلك. فإن النقطة حالّة في الخط لا في

(١) ن: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٢) ح: موجودات.
(٣) ح: البعض.
(٤) س: المدعا.
(٥) ن: بدون «أن».
(٦) ح، ن: بدون «فيه».
(٧) س: والحركة.
(٨) ح، س: وأما.
(٩) ح: متبائنة.
(١٠) ح، س: بدون «لا».
(١١) ح: متبائنة.
(١٢) ح: لكن.
(١٣) ح: بدون «به».
(١٤) س: ينقسم.
(١٥) ن: بانقسام محله.
(١٦ ـ ١٧) س: يحله.
(١٨) ن: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٩) ن: معه.
(٢٠) ح: مدخل.

مجموع الخط والتناهي. وان أراد أنها شرط لحلول الحال في محله فهو مسلم. لكن لا يجدي نفعاً، لأن حلول كل حادث في محله، كالسواد والبياض وغيرهما، مشروط بشرائط هي معدات لمحلّه لقبول هذا الحالّ فيه. فحلولُ كلٍ للحوق طبيعة أخرى لمحلّه[١] ، هي كيفيّة استعداديّة له. فلا يوجب أنقسام المحل، انقسام شيء من الحوادث الحالّة فيه. فلا يوجب انقسام النفس، انقسام العلم الحادث فيه.

وما ذكره في الوحدة في غاية البعد، لأن الوحدة تحل في الشيء من حيث هو، لا من حيث أنه جزء لشيء آخر، ولا من حيث أنه مجموع. فإن الوحدة ثابتة لزيد، مع قطع النظر عن كونه جزء المجموع[٢]. أو هو[٣] مجموع أجزاء[٤] حتى أنه لو لم يكن مجموع أجزاء[٥]، بل[٦] بسيطاً، لم يكن واحداً.

وأجاب بعض آخر عن النقض، بأن المدعى[٧]، أن حلول الحالّ إذا كان سريانياً، فانقسام المحل يوجب انقسامه. والحلول في صور النقض ليس سريانياً، فلا يرد نقضاً[٨]. وهو مردود بأنه[٩] اذا ثبت نوع من الحلول، لا يوجب فيه انقسام المحل انقسام الحالّ، فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل، حتى لا يوجب انقسامها انقسامه.

وأيضاً، ما ذكروا في بيان أن النفس يحل فيها غير المنقسم لو تمّ لدلّ على (١٠٥ ـ ب) أن الجسماني يحل فيه غير المنقسم. بأن يقال: ان المدركات الحسيّة تحل في الحواس. ومن تلك المدركات ما هو غير منقسم، وإلاّ كان كل مدرك مركباً من أجزاء غير متناهية، فيمتنع إدراكه دفعة. ولو سلِّم امكانه فالمطلوب حاصل، فثبت إدراك الحواس للواحد[١٠]. والحواس قوى جسمانية، فثبت أن الجسماني يحل فيه غير المنقسم، فبطل هذا الدليل. على أنه لو تمّ لثبت أن النفس ليست جسماً ولا جسمانية[١١]، ولا يلزم منه أن تكون مجرّدة، لاحتمال أن تكون جوهراً فرد

---

(١) ح: لمحل.
(٢) ح، ن: لمجموع.
(٣) ن: وهو.
(٤) ح، ن : بدون «أجزاء».
(٥) ح: أجزائه.
(٦) ح: بدون «بل».
(٧) س: المدعا.
(٨) ح: نقض.
(٩) س: فانه.
(١٠) ن: للحواس.
(١١) ح، س: جسمانيا.

متحيزاً. إلّا أنهم بنوا كلامهم[١] في هذا الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ[٢]، لنوع قوة في أدلتهم على نفيه.

<الوجه الثاني:>[٣]

ثانيها[٤]، أن عارض النفس يكون مجرداً، وعارض الجسم والجسماني يمتنع أن يكون مجرداً.

أما[٥] بيان الأولى، فهو أن المفهوم الكلي يحل في النفس. وهو مشترك بين أفراد مختلفة في الكم، والكيف، والأين، والوضع وغير ذلك. فلو لم يكن مجرداً لا يتصوّر هذا الاشتراك، لأنه حينئذ يكون له اللواحق الماديّة، من كم مخصوص وكيف مخصوص، وأين مخصوص وغير ذلك. فلا يطابق ما ليس له تلك الأعراض المخصوصة، فلا يتحقق الاشتراك، بل تمتنع مطابقته لفرد أصلاً.

وأما بيان الثانية، فإن كل جسم وجسماني لا بدّ له من هذه العوارض التي يمتنع تحققها للمجرد. واختصاص المحل بهذه العوارض، يوجب/اختصاص الحال بها/[٦]

والاعتراض عليه[٧]، أنه أيضاً كالوجه الأول، مبني على أن العلم انطباع ماهيةالمعلوم في النفس، وهو ممنوع. ولو سلِّم، فالمنطبع/ في النفس/[٨] هو صورة المعنى الكلي لا نفسه. ولا يلزم تطابق الصورة وذي الصورة في اللوازم والأحكام، كما في صورة الفرس المنقوشة مع الفرس[٩]. فجاز أن لا تكون[١٠]الصورة مشتركة، ويكون ذو الصورة مشتركاً. وأن تكون[١١] الصورة متصفة بتلك العوارض، ويكون ذو الصورة مجرداً عنها.

ولو سلِّم،/ فاتصاف الصورة/[١٢] بتلك العوارض انما لزم من قبل محلها.

---

(١) ن: الكلام.
(٢) يتجزى. هكذا في الأصل.
(٣) من الدليل الأول، من الصنف الدال على أن النفس ليست جسما ولا جسمانية معا.
(٤) ح: ثانيتها.
(٥) ح: واما.
(٦) ح: الاختصاص بها. ن: اختصاص المحل لها.
(٧) على الوجه الثاني.
(٨) ح، ن: ساقطة.
(٩) ح: الفرس الحقيقي.
(١٠ - ١١) س: يكون.
(١٢) ح، ن: فالاتصاف.

فجاز أن تكون[1] مجرّدة عنها، ومشتركة بحسب ذاتها.

<الوجه الثالث:>[2]

ثالثها[3]، أن النفس تقوى[4] على أفعال غير متناهية، والجسم (١٠٦ ـ أ) والجسماني يمتنع عليهما ذلك.

أما بين الأولى، فإن النفس تتعقل[5] الأعداد والأشكال ومراتبها غير متناهية.

وأما الثانية[6]، فلما تقرّر في موضعه، أن[7] القوى الجسمانية لا تقوى[8] على آثار غير متناهية، لا بحسب الشدة، ولا بحسب العدّة ولا بحسب المدّة.

والاعتراض عليه[9] أنّا لا نسلّم أن النفس لها قوة فعل أصلاً، فضلاً عن الأفعال الغير المتناهية. وانما فاعل الجميع هو الله تعالى. ولو سلّم، فما ذكرتم في بيان أنها تقوى[10] على الأفعال فاسد، لأن التعقّل انفعال. لافعل، وليس لكم أن تعمموا[11] مدعاكم وبيانكم بما يشمل الفعل الانفعال وإذ بطلان القول بأن القوى الجسمانية لا تقوى[12] على انفعالات[13] غير متناهية، ظاهر على رأيكم[14]. فإن انفعال النفوس المنطبعة الفلكية، من المبادىء العالية بقبول[15] الكمالات عنها، وانفعال هيولى العناصر من المبدأ الفياض، بقبول[16] الصور والأعراض عنه، دائمان غير متناهيين.

ولو سلّم، فإن أردتم أن النفس تقوى[17] على تعقلات غير متناهية دفعة، فهو ممنوع. وان أردتم أن تعقلاتها لا تنتهي إلى حد لا تقدر[18] بعده على تعقّل آخر،

(١) س: يكون.
(٢) من الدليل الأول، من الصنف الأول والدال على أن النفس ليست جسما ولا جسمانية معا
(٣) ح: ثالثتها.
(٤) س: يقوى.
(٥) س: يتعقل.
(٦) ح: بيان الثانية.
(٧) ح، ن: من ان.
(٨) س: يقوى.
(٩) على الوجه الثالث.
(١٠) س: يقوى.
(١١) س: يعمموا.
(١٢) س: يقوى.
(١٣) ن: الانفعالات.
(١٤) س: آرائكم.
(١٥ ـ ١٦) ح، ن: لقبول.
(١٧) س: يقوى.
(١٨) س: يقدر.

فمسلّم ولكن لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية، وما ذكر[١] في بيان أن القوى الجسمانية لا تقوى[٢] على غير[٣] المتناهي، فقد بينّ وجوه فساده في موضعه. وأظهرها النقض بالنفوس الفلكية، التي هي قوى جسمانية، مع صدور الإرادات والتحريكات الجزئية، الغير متناهية عنها.

<الوجه الرابع:>[٤]

رابعها[٥]، أن النفس تدرك ذاتها[٦] وإدراكها وآلاتها. ويمتنع أن يدرك الجسم أو الجسماني ذاته وإدراكه وآلاته.

والاعتراض عليه، أن المقدمة الثانية دعوى غير ضرورية، ولا مبرهنة ومن ذهب إلى أن النفس جسم أو جسماني، كيف يسلّم هذا؟ مع أنه إن صحّ، لزم أن يكون للحيوانات العجم نفوساً(*) مجردة، وهم لا يقولون به[٧].

<الوجه الخامس:>

خامسها[٨]، أن النفس قد لا تكل ولا تضعف بتكرر الأفاعيل، بل قد تقوى[٩] عليها. كما في توالي الأفكار، فإنها به تصير أقدر على الفكر. (١٠٦-ب) والجسم[١٠] والقوى الجسمانية، يكلّها ويضعفها دائمًا تكرّر الأفاعيل.

---

(١) ح، ن: ذكره.
(٢) س: يقوى.
(٣) ح، ن: الغير.
(٤) من الدليل الأول من الصنف الأول...
(٥) ح: رابعتها.
(٦) ن: في ذاتها.
(٧) ك، هامش: فيه بحث، فان بعضهم يقولون به - ذكره الفاضل الدواني في شرح الهياكل - حتى انهم يدعونه في النبات، بل في الجماد.
(٨) ح: خامستها.
(٩) س: يقوى.
(١٠) ح: الجسم.
= * : هكذا في الأصل. والصواب نفوس.

والاعتراض عليه، أنه يجوز أن تكون[١] القوة[٢] العاقلة، مخالفة بالنوع لسائر القوى، مع كون الجميع جسمانية. فلا يقدح اختصاص بعضها بالكلال[٣] وبعضها بعدمه.

فإن قيل: القياس المذكور يأباه.

قلنا[٤]: كلية الكبرى ممنوعة. فإن من يقول بأن النفس جسم أو جسمانية، لا يسلمها. كيف، وكثيراً ما يكون في الأعصاب والعضلات عند الشروع في العمل، جساوة[٥] وصلابة يصعب[٦] معها العمل ويضعف[٧]. وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين وتنبسط، فيصير الشخص أقدر على الحركة والعمل.

<الوجه السادس:>[٨]

سادسها[٩]، أن النفس تدرك الأشياء الضعيفة بعد إدراك الأشياء القوية، والجسمانيات[١٠] ليست كذلك. فإن الباصرة بعد إبصارها جرم الشمس لا تدرك[١١] الأشياء الحقيرة[١٢]. والذائقة، بعد إدراكها الحلاوة القوية لا تدرك[١٣] الحلاوة الضعيفة.

<الوجه السابع:>

سابعها[١٤]، أن النفس تنطبع فيها صور كثيرة، من غير مدافعة بعضها لبعض. والجسم والجسماني ليسا كذلك، فإن صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثلاً، ما لم تمّحِ، لا يمكن اثبات صورة أخرى في محلّها. والاعتراض عليهما[١٥] ما مرّ في الوجه الخامس، مع قطع[١٦] ظهور أنتقاض[١٧] الأخير، بقوة الخيال والمفكرة وغيرهما.

---

(١) س: يكون.
(٢) ح، ن القوى.
(٣) ح: بالكمال.
(٤) ن: بدون «قلنا».
(٥) ح: خداره. والجساوة هي الصلابة والخشونة.
(٦) ح : يضعف
(٧) ح: بدون «ويضعف».
(٨) من الدليل الأول، من الصنف الأول.
(٩) ح: سادستها.
(١٠) ح، ن: والجسمانية.
(١١ - ١٣) س: يدرك.
(١٢) ح، ن: الخضرة.
(١٤) ح: سابعتها.
(١٥) على الوجهين السادس والسابع.
(١٦) س: بدون «قصع».
(١٧) ن: الانتفاض.

<الوجه الثامن:>

ثامنها[١]، أن النفس تنطبع فيها ماهيتا[٢] المتضادين معاً، ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك. أما الصغرى، فلأن النفس تحكم بنسبة التضاد بينهما، ولا بدّ للحاكم بالنسبة بين شيئين، من العلم بهما معاً. ولا معنى للعلم بشيء إلاّ انطباع ماهيته في العالم. وأما الكبري، فلظهور امتناع اجتماع الضدين، في الجسم والجسماني.

والاعتراض عليه، أنه أيضاً مبني على كون العلم هو الانطباع. وقد عرفت حاله مراراً. ولو سلّم فلا نسلّم اشتراك الوجود الذهني والخارجي، في امتناع الاجتماع وإمكانه. هذا، ومن دأب القوم، أن يجعلوا كلاً من هذه الوجوه دليلاً على حدة لأصل المدّعى[٣].

<الدليل الثاني من الصنف الأول:>

ـ الثاني[٤]:

ان الإنسان يحكم أحكاماً على أنواع المحسوسات، (١٠٧ ـ أ) الظاهرة والباطنة. كما يحكم بأن هذا المبصر أو هذا المتخيَّل حلو أو مرّ، حارٌ أو بارد، خشن أو لينّ. وأن هذا المسموع أو هذا المتوهّم ملائم أو منفور عنه؛ وبعكس[٥] هذا وبمثال ذلك.

ويحكم[٦] على المعقولات الصرفة أيضاً، كما يحكم[٧] بأن واجب الوجود واحد. فلا بدّ له من شيء يدرك هذه الأشياء كلّها، ونحن نعلم بالضرورة أن ليس جسم ولا جسماني، يحصل له جميع أنواع هذه الإدراكات فثبت أن المدرِك لهذه[٨] الأشياء والحاكم ببعضها على بعض شيء غير جسم ولا جسماني، وهو المطلوب.

---

(١) ح: ثامنتها.
(٢) ن: ماهيات.
(٣) س: المدعا.
(٤) الدليل الثاني، من الصنف الأول، الدال على ان النفس ليست جسما ولا جسمانية معا.
(٥) ن: ونعكس.
(٦ - ٧) نحكم.
(٨) ن: بهذه.

والاعتراض عليه[1]، أن من يزعم أن النفس جسم أو جسماني، لا يسلِّم الضرورة التي ادعوها. وليس نزاعه إلاّ في أن هذه الإدراكات لا تحصل[2] للجسم ولا للجسماني، فلا يتم هذا في المحاجّة معه.

<الدليل الثالث من الصنف الأول[3]:>

ـ الثالث:

إن النفس لو كانت جسمًا أو جسمانية، لزم جواز كون شخصٍ عالماً بشيء من وجه، وجاهلاً به من ذلك الوجه في آنٍ واحد، وهو محال بالضرورة. أما[4] الملازمة، فلأنه حينئذ يجوز أن يقوم العلم بجزءٍ منها، والجهل بجزءٍ آخر، لانقسامها. فتكون عالمة وجاهلة معاً.

والاعتراض عليه:

أولاً: أنّ المراد بالجهل، ان كان هو الجهل البسيط، ففساد ما ذكر[5] ظاهر. لأنه ليس وصفاً ثبوتياً قائمًا بمحل، بل هو عدم العام عمّن من شأنه/ أن يكون عالِماً/[6]. فالعالم بشيء، من له العلم به في الجملة. والجاهل به، من لا علم له به أصلاً. فإذا قام العلم بجزء من نفس الشخص فهو عالم لا جاهل؛ وإن اصطلح أحد على إطلاق الجاهل عليه، باعتبار خلو جزء من نفسه عن العلم.

كما أنه يطلق العالم عليه، باعتبار قيام العلم بجزء منها، فلا نزاع معه، لكن لا امتناع فيه. وكذا ان كان المراد به الجهل المركّب، لأن ما ذكر في بيان الملازمة، من أنه «يجوز أن يقوم العلم بجزء. . .» إلى آخره، ممنوع. وانما يكون كذلك، لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس، مانعاً من قيام الجهل بجزء آخر منها. لكنه مانع

---

(١) على الدليل الثاني.

(٢) س: يحصل.

(٣) على ان النفس ليست جسمًا ولا جسمانية معاً.

(٤) س: واما.

(٥) ن: ذكره.

(٦) العبارة موجودة في ح فقط، وفي باقي النسخ ساقطة.

ضرورة، امتناع كون شخص معتقداً للنقيضين في حالة واحدة، سواء كان اعتقادهما[1] (١٠٧ ـ ب) في محل واحد أو محلين.

وثانياً، أنه منقوض بالأعراض الجسمانية، مثل الشهوة، والنفرة، واللذة والألم. فإن محالّها[2] اجسام. ومع هذا لا يلزم جواز أن يكون شخص مشتهياً لشيء ومتنفراً عنه، أو ملتذاً[3] به ومتألماً عنه معاً.

<النفس ليست جسمانية:>

وأما الصنف الثاني[4]، فهو دليل واحد.

وهو أن النفس لو كانت حالّة في جسم، من قلب أو دماغ أو أي جسم كان، لزم أحد أمرين[5]:

- إما دوام إدراك[6] النفس لمحلّها.
- أو امتناع إدراكها له[7] أصلاً.

والتالي بقسميه باطل، فالمقدم باطل.

أما بيان الشرطية، فإنه قد علم أن الإدراك هو حصول صورة/ المدرَك عند المدرِك/[8]. فلا يخلو، إما أن يكفي لإدراك النفس محلّها تحقق صورته الأصليّة، أو لا يكفي، بل يحتاج إلى[9] حصول صورة أخرى له فيها.

فعلى التقدير الأول؛ يلزم الأمر الأول. لأن تلك الصورة حاصلة عندها دائمًا. وعلى الثاني[10]، يلزم الأمر الثاني، لأنه يمتنع أن يحصل[11] في النفس صورة أخرى لمحلّها، وإلّا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك ا لمحل، لأن الحالّ في الحالّ في الشيء حالٌ في ذلك الشيء. واجتماع المثلين في محل واحد محال كما

(١) ح، ن: إعتقاداهما. ك. اعتقداهما.
(٢) ن: محلها.
(٣) ح: وملتذا.
(٤) الدال على ان النفس ليست جسمانية (من الوجه الثاني للاستدلال على ان النفس مجرّدة.
(٥) ح، ن: الأمرين.
(٦) ح، ن: ادرك.
(٧) ن: بدون «له».
(٨) ح: المدرك. س: المدرك عند المدرَك.
(٩) س: بدون «الى».
(١٠) ح: التقدير الثاني.
(١١) ح: تحصل.

تقرّر[١] في موضعه، فحينئذ امتنع ادراكها لمحلّها أصلاً.

وأما بطلان التالي[٢]، فلأنها تـدرك[٣] في بعض الأوقات القلب والـدماغ وغيرهما من الأجسام[٤]. وفي بعضها لا.

والاعتراض عليه[٥]، أنه أيضاً مبني على كون الإدراك والعلم، حصول[٦] الصورة. وقد عرفت حاله مراراً. ولو[٧] سلّم، فنختار[٨] أن ادراكها لمحلّها يحتاج إلى حصول صورة أخرى. ولا نسلّم الامتناع، إذ امتناع اجتماع المثلين انما هو عند اتحاد وجودهما، أي أن يوجدا معاً في الخارج أو في الذهن. والدليل انما يدلّ عليه.

وأما إذا كان وجود أحدهما خارجياً والأخر ذهنياً، فلا دليل على امتناعه. لأنه بالحقيقة ليس اجتماعاً في محل واحد، لأن محل أحدهما المادة الخارجية، ومحل[٩] الآخر النفس الحالة فيها. ولو[١٠] سلّم، فبطلان التالي ممنوع، وما ذكر في بيانه غير تام، لأنه يجوز أن يكون محلها جسمًا يمتنع أن تدركه نفس[١١]. ولا[١٢] دليل على انتفاء هذا، غير استقراء ناقص لا يفيد في مثل هذه المطالب.

وأيضاً، (١٠٨ - أ) الدليل منقوض بصفات النفس بأن يقال إن كفي في إدراكها حضور ماهيتها عند النفس، لزم أن تكون[١٣] مدركة لها دائمًا. وان لم / يكف، لزم/[١٤] امتناع إدراكها لها[١٥]، وإلاّ اجتمع المثلان. بل الاجتماع هنا أظهر، لأن محلّهما كليهما هنا النفس لا غير. والتالي بقسميه باطل، لأن النفس قد تدركها، وقد تغفل عنها، فلزم امتناع ثبوتها للنفس. لكنها ثابتة وجداناً واتفاقاً.

وأعلم، أن بعض من يتصدى لتقوية كلامهم، وتمشيته وتوجيهه، والذب[١٦]

---

(١) س: يقرر.
(٢) ن: الثاني.
(٣) س: يدرك.
(٤) ن: الأقسام.
(٥) على الصنف الثاني.
(٦) س: بحصول.
(٧) ك: بدون «لو».
(٨) س: فيختار.
(٩) ح، ن: بدون «محل».
(١٠) ك: بدون «لو».
(١١) ح: ن: النفس.
(١٢) ن: فلا.
(١٣) س: يكون.
(١٤) ن: يكن يلزم.
(١٥) ح، ن: بدون «لها».
(١٦) ح: والعذر.

عنه، أعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الأدلة بحسب الظاهر. ثم ادعى أن مقدماتها[1] يقينيّة فيها نوع خفاء، فيحتاج[2] إلى تجربة أو حدس أو غير ذلك مما يوضحها ويزيل الخفاء عنها. فلا سبيل إلى إلزام الجاحد لها[3]. لكن المسترشد الطالب للحق بإذعان وانقياد، ينتفع بها. وهذا كلام لا يعجز عنه أحد، فلكل من بهت[4] عن[5] اتمام دليله، أن يدعي / أن حقيقة مقدماته/ [6] خفية. إلّا على المسترشد الطالب للحق، فيتعطل[7] طريق المناظرة.

وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة في واحد من هذه الأدلة، ان كانت يقينية مع كثرتها. بل خفيت في الكل[8]، بحيث لا يمكن بيانها، حتى التجأوا إلى مثل هذا الكلام، ولم يتصدّ[9] لاتمامها بالبيان أحد، مع اهتمامها التام باتمام كلامهم.

فإن قيل: إذا كانت النفس الناطقة مجرّدة عندهم، فلِمَ أوردوا مباحثها في العلم الطبيعي، الباحث عن أحوال الجسم الطبيعي، من حيث هو واقع في التغيّر بالحركة والسكون؟.

قلنا: لأن اسم النفس انما يطلق على[10] ما هو مبدأ الآثار، لا من حيث ذاته، ولا من حيث هو[11] مبدأ الآثار، ولا باعتبار آخر، غير أنه محصّل[12] جسمٍ ومنوّعه، كما ظهر من تعريفها. فللاشارة إلى هذا الاعتبار أوردوها في مباحث الأجسام، وكأنهم يبحثون عن أنه هل لهذا الجسم نفس مجرّدة أم لا.

* * *

---

(١) ح، ن: كون مقدماتها.
(٢) ح: فتحتاج.
(٣) س: بدون «لها».
(٤) «بهت» في ح و «يثبت» في باقي النسخ.
(٥) ن: على.
(٦) ح: ان حقيقته. ن: أنها:
(٧) ح، ن: فيبطل. س: فتتعطل.
(٨) ك: بدون «الكل».
(٩) ح: يستعد. ن: يتعد.
(١٠) ح، ن: عليها.
(١١) ح، ن: بدون «هو».
(١٢) س: يحصل.

المبحث التاسع عشر[1]

بيان[2] أن النفس الإنسانية قديمة أو حادثة، وأنها هل هي باقية بعد موت البدن وخرابه[3]، أم لا

فههنا مقامات (١٠٨ ـ ب):

<المقام الأول:>

الأول، البحث عن قدمها وحدوثها، فنقول:

أما المِلّيون ، فقد اتفقوا على أنها حادثة ،،، لأنها من العالم، والعالم بجميع أجزائه حادث كما/ مرّ. ولهم/[4] اختلاف في أن حدوثها مع البدن أو قبله.

<قول افلاطون بقدمها:>

وأما الفلاسفة، فلهم في قدمها وحدوثها اختلاف. فذهب افلاطون ومتابعوه إلى أنها قديمة، واستدلوا عليه بثلاثة أوجه:

ـ أحدها، أنها لو كانت حادثة لكانت ماديّة، لما تبينّ أن[5] كل حادث مفتقر إلى مادة. والتالي باطل لما مرّ من أدلة التجريد، فالمقدم باطـل. فثبت قدمهـا لانحصار الموجود[6] في القديم والحادث. فإذا بطل أحدهما ثبت الآخر بالضرورة.

ـ ثانيها[7]، أنها لو كانت حادثة لفنيت، لأن كل كائن فاسد. والتالي باطل لما سيأتي في المقام الثاني[8]، فالمقدم باطل، فالمطلوب حق.

(١) ن: بياض.
(٢) ح: في بيان. ك: بدون «بيان».
(٣) ح: وأجزائه. ن: واخرابه.
(٤) ن: لهم.
(٥) ح، ن: من ان.
(٦) ح: الوجود.
(٧) ن: ثانيهما.
(٨) ك: بدون «الثاني».

ـ ثالثها، أنها لو كانت حادثة لزم لا تناهيها مع ترتبها، والتالي باطل ببرهان التطبيق، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة، أنها على تقدير حدوثها تفتقر[1] إلى شرائط. من جملتها بدن لكل نفس، والأبدان غير متناهية ومترتبة لدوام حدوثها ما دامت الحركات الفلكية. وهي سرمدية، فلزم عدم تناهي النفوس مع الترتيب لامتناع التناسخ على ما تقرّر في موضعه.

فإن قيل: كيف جوّزتم عدم تناهي الأبدان، ومنعتم[2] عدم تناهي النفوس، وما الفرق بينهما؟

قلنا: الفرق أن الأبدان، وإن كانت غير متناهية، لكن بأسرها وعدم تناهيها غير مجتمعة الوجود[3]، بل متعاقبته[4]. والموجودة منها[5] دائمًا جملة متناهية، فلا يجري فيها[6] التطبيق في الجميع، ولا يلزم فساد في المجتمعة الوجود[7]. بخلاف النفوس، فإنها لّما امتنع فناؤ ها لزم اجتماعها بأسرها في الوجود، فيجري فيها التطبيق ويلزم المحال.

<قول أرسطو بحدوث النفس:>

وذهب أرسطو ومتابعوه إلى أنها حادثة مع البدن. واحتجوا عليه بأنها إن كانت قديمة، بل موجودة قبل تعلقها بالبدن، لزم أحد أمور أربعة:

- إما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعاً منحصراً في فرد[8].
- أو التناسخ.
- أو اشتراك أفراد الإنسان في جميع الصفات النفسيّة.
- (٩٠ ـ أ) أو تجزيء النفس وانقسامها. والتالي بأقسامه باطل، / فالمقدم باطل /[9].

---

(١) س: يفتقر.
(٢) ح: ونفيتم.
(٣) ح، ن: في الوجود.
(٤) س: متعاقبة.
(٥) ح، ن: هنا.
(٦) س، ك: بدون «فيها».
(٧) ح، ن: في الوجود.
(٨) ن: الأفراد.
(٩) ح، ن: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.

أما الملازمة فلأنها لو كانت موجودة قبل البدن فلا يخلو، إما أن تكون[1] في تلك ا لحالة[2] متعددة أو لا. فإن كانت متعددة، ولا بدّ للتعدّد[3] من التمايز، فتمايزها إما[4] بذواتها وباقتضاء[5] ماهياتها[6]. وهو الأمر الأول، وإن كان لا بذواتها، فلا بدّ أن يكون بالقوابلٰ، لأن تعدد أفراد النوع الواحد لا يكون إلّا معلّلاً بالقوابل كما تقرّر في موضعه، وقد مرّت إشارة إليه فيما سبق. فيكون كل منها قبل تعلقها ببدنها الموجود الآن، متعلقة ببدن آخر وهو الأمر الثاني.

وأما أن لا تكون[7] في تلك الحالة متعددة. فبعد التعلق بالأبدان، ان بقيت على وحدتها كما كانت، كانت[8] نفس زيد هي بعينها نفس عمرو، فيلزم أن يشتركا في صفات النفس، من العلم والقدرة/ وغير ذلك/[9]، وهو الأمر الثالث. وان لم تبق[10] على وحدتها بل تكثّرت، فهو الأمر الرابع.

وأما بطلان هذه الأمور، فالأول ظاهر، إذ لو سلّم أن كلها ليست متماثلة، فلا شبهة في تماثل البعض. والثاني قد أقيمت[11] عليه البراهين في موضعه، والثالث والرابع مما لا يخفى على أحد.

وأجابوا عن أدلّة أفلاطون وأشياعه:

أما عن الأول، فبأنه[12] بعد تسليم أن كل حادث مفتقر إلى مادة. هذه المادة أعم من أن يحلّ فيها الحادث أو يتعلق بها. ومادة النفس، وهي البدن، من قبيل الثاني، وهو لا ينافي تجرّد الحادث بحسب ذاته.

وأما عن الثاني، فبأن ما ذكر في بيان الملازمة، من أن كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلا ثبت. نعم، هذه القضية دائرة على لسان العقلاء، بمعنى أن كل حادث

---

(1) س: يكون.
(2) ن: الحال.
(3) س، ن: للمتعدد.
(4) ن: أو.
(5) ن: او باقتضاء.
(6) ح، ن: ماهيتها.
(7) س: يكون.
(8) ح، ن: بدون «كانت».
(9) ح: وغيرهما.
(10) ح، س: يبق.
(11) ك: اقمت.
(12) ن: فلأنه.

فهو في حد[1] ذاته قابل للفساد، وهذا لا يستلزم جريان الفساد عليه، لجواز أن يمنع عنه مانع غير ذات الحادث.

وأما عن الثالث، فبأن برهان التطبيق، كما لا يجري في الأشياء الغير المجتمعة في الوجود، كالأبدان، لا يجري أيضاً في الأشياء التي ليس بينها ترتب طبيعي أو وضعي، (١٠٩ ـ ب) كالنفوس فإن ترتبها على تقدير حدوثها، زماني لا غير.

<الجواب عما احتج به أرسطو>

وأما الجواب[2] عما احتج به أرسطو وأتباعه، فهو أن ما ذكروه في بيان الملازمة، / من أن[3] التمايز إما باقتضاء الذات أو بالقابل، ممنوع. فإن التمايز أمر عدمي لا يحتاج إلى علّة. ولو[4] سلّم، فالحصر فيهما ممنوع. وما ذكر أن تمايز أفراد نوع واحد انما هو بالقابل، غير تام. وقد كشفنا عنه غطاءه[5] فيما تقدم. ولو سلّم، فلا نسلّم بطلان الأمر الأول، إذ لا مانع من أن تكون كل نفس نوعاً منحصراً في فرد، وأن لا يتماثل نفسان أصلاً، إلاّ[6] مجرّد استبعاد. وهو لا يجدي في المسائل العلمية. وفي بطلان الأمر الثاني، أعني التناسخ، أيضاً كلام كثير وحججه[7] غير ملزمة للخصم.

المقام الثاني:

البحث عن أنها هل هي باقية بعد فناء البدن، أم لا.

اتفق[8] على بقائها العقلاء[9]، من الملّيين وغيرهم، سوى الذاهبين إلى أنها البدن أو مزاجه. فإنه لا يتصوّر حينئذ بقاؤ ها[10]مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه.

---

(١) ح، ن: بدون «حد».
(٢) ن: بدون «الجواب».
(٣) س: بأن.
(٤) س: وان.
(٥) ك: غطاء.
(٦) ح: بدون «الآ».
(٧) ح، ن: وحجة.
(٨) ح: بدون «اتفق» ن: مذهب.
(٩) ح،: ن: الفضلاء.
(١٠) س: بقاءها.

أما المليون، فهم متمسكون بنصوص الكتاب والسنة واجماع الأمة الدالة على بقائها أبداً. وأما الفلاسفة فلهم على هذا المطلب[1] أدلّة ثلاثة[2]:

<دليل الفلاسفة الأول على بقاء النفس:>

الأول، وهو عمدتها، أنه قد ثبت أن النفس مجرّدة، فلا تحتاج[3] في ذاتها وجوهرها إلى مادة. وانما تعلّقها بالبدن لمجرّد أن يكون آلة لها في اكتساب كمالاتها. فلا يوجب فساده وفناؤه، فسادها وفناءها[4] ثم هي معلولة للمباديء العالية، الباقية أزلاً وأبداً. فهي أيضاً بجميع كمالاتها، باقية[5] ببقائها وهو المطلوب.

والاعتراض عليه، أن تلك المباديء ان كانت علة تامة لوجودها، لزم كونها قديمة بقدمها، وقد اعترفتم بانتفائه. وان كانت علّة فاعلية لها فقط، فلم يلزم من بقائها[6] بقاؤها، ولِمَ لا يجوز أن يكون البدن[7] شرطاً في بقائها، كما هو شرط في حدوثها، حتى يلزم من (١١٠ ـ أ) فنائه فناؤها ومن/ بقائه بقاؤها/[8] كما يلزم من حدوثها حدوثه.

<دليلهم الثاني:>

الثاني، أن النفس لو أمكن فناؤها، ولها بقاء بالفعل، لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد، وإما كون النفس مادية، والأمران باطلان. أما الأول فبالضروة، وأما الثاني، فلما مرّ من أدلّة التجريد. ثم انه على تقدير جواز كونها مادية، لا يخلو إما أن يكون لمادتها مادة أخرى،/ ولتلك المادة مادة أخرى/[9] إلى غير النهاية، وهذا باطل، أو تنتهي[10] إلى مادة ليست لها مادة، فتكون هي جوهراً مجرداً باقياً يمتنع الفناء عليه. إذ يمتنع فناء غير المادي، ولا نعني بالنفس إلّا هذا.

بيان الملازمة، أنها لو أمكن فناؤها، لكان لها بقاء بالفعل، وقوة فناء،

---

(١) س: المطلوب.
(٢) ن: ثلاث.
(٣) س: يحتاج.
(٤) ح: وفناؤها.
(٥) ن: بدون «باقية».
(٦) س: بقاءها.
(٧) ح، ن: بدون «البدن».
(٨) ك: بقائها بقاؤه.
(٩) ك: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(١٠) ح، س: ينتهي.

والأمران مختلفان ـ وإلّا لزم أن يكون كل[1] باق بالفعل، حتى الواجب، فانياً بالقوة. وبطلانه جلي. ـ ومتنافيان. / لأن محل البقاء لو كان بعينه/[2] محل قوة الفناء، لكان قابلاً للفناء. والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول، فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فنائها[3]. ولا شك في بطلانه. فظهر أنهما متنافيان. فإذن لا يخلو إما أن يكون محل البقاء وقوة الفناء هو النفس ، فيلزم ذلك الاجتماع، أو يكون محل البقاء هو النفس، ومحل قوة الفناء مادتها، إذ لا يجوز أن يكون محل إمكان الشيء غير مادته كما بُيِّن[4] في موضعه، فيلزم كونها مادية.

والاعتراض عليه، ما مرّ/ من وجوه ابطال/[5] أدلة التجريد. ولو سلّم، فتلك[6] الأدلة لا تدلّ الاّ على أن النفس ليست جسمًا ولا جسمانية. وهذا لا يستلزم أن لا يكون لها مادة وصورة، مخالفتان لمادة الأجسام وصورها. وتكون مادتها موجودة قبل حدوثها وباقية بعد فنائها. وما ذكر من أنّا لا نعني بالنفس الاّ جوهراً مجرداً باقياً، يُمتنع الفناء عليه، فيكون بقاؤه بقاءها[7] بعينه، باطل. لأن ذلك الجوهر المفروض هو جزء النفس، ويمتنع كون جزء الشيء عينه، فلا يمتنع حينئذ فناء النفس مع بقاء تلك المادة[8].

وأجاب عن هذا بعضهم، بأنه لا يجوز أن يكون[9] للنفس مادة يمكن فناء النفس معها[10]. لأن تلك المادة، إما[11] أن تكون[12] ذات وضع، (١١٠ ـ ب) أو لا. والأول محال،لأن ماله وضع يستحيل أن يكون جزءاً لما لا وضع له بالضرورة. وعلى الثاني، أما أن تكون[13] ذات قوام بانفرادها أو لا. وعلى الأول. كانت عاقلة بذاتها، لأن كل مجرّد قائم خلف، لأنها فرضت مادة النفس لا عينها. وعلى الثاني، فاما أن يكون للبدن تأثير

---

(١) ح، ن: بدون «كل».
(٢) ح: / لانها لو كان/.
(٣) ح: فنائه.
(٤) ن: تبيّن .
(٥) ن: / من وجوه: الأول بطلان /.
(٦) ك: تلك.
(٧) ح: بقاؤها. س: بقاها.
(٨) ن: تلك المادة، وهو جزء النفس.
(٩) ح: تكون.
(١٠) ح: منها.
(١١) س: لا يخلو اما.
(١٢) س: يكون.
(١٣) س: يكون. ن: بدون «تكون».

في اقامتها[١] أو لا. وعلى الأول تكون[٢] النفس محتاجة في وجودها الى البدن. وقد ثبت أنه ليس كذلك. وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالّة فيها، وتلك الصورة المقيمة اياها، لا يجوز أن تتغيرّ[٣] وتفسد[٤] بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لأن التغيرّ والفساد لا يوجدان الاّ في الجسم.

وهذا الجواب، لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله: «إنّا لا نعني بالنفس الاّ جوهراً مجرداً...» إلى آخره. مع أنه في نفسه فاسد، لأن قوله «التغيرّ والفساد لا يوجدان الاّ في الجسم»، ممنوع. بل هو أوّل[٥] المسألة المتنازع فيها. ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة[٦] أصل الدليل، من أن القابل يجوز اجتماعه مع المقبول، لا يصح في مثل الفساد والفناء.

والبطلان، إن أريد به الاجتماع في الخارج، فإن معنى قبول الشيء لها، ليس أن الشيء يكون متحققاً في الخارج وتعرض[٧] له هذه المعاني فيه؛ بل معناه/ أنه ينعدم/[٨] فيه. وتحقيقه، أنه ليس في الخارج شيء و/قبول عدم/[٩]. وان أريد[١٠] الاجتماع في الذهن بمعنى أنه يجوز أن يحصل الشيء في الذهن، ويتصوّر العدم الخارجي قائمًا به، فهو صحيح. لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين.

ولو سلّم، فليكن محل قوة فناء النفس البدن أو هيولاه. كما أن محل امكان حدوثها هو. فإنه لا فرق بين/ امكان الحدوث لشيء/[١١] وامكان فنائه في الاحتياج إلى المحل والاستغناء عنه. وكما جاز أن يكون محل امكان حدوث النفس هو المادة، أي بدنها لا هيولاها[١٢]؛ ولا امتناع في كونها مادية بهذا المعنى، فليجز أن يكون محل[١٣] امكان فنائه (١١١ ـ أ) أيضاً، المادة بهذا المعنى.

وأجاب عنه[١٤] بعضهم، بأنه لا يجوز أن يكون محل امكان حدوث شيء،

---

(١) ح: قيامها.
(٢) س: يكون.
(٣ ـ ٤) س: يتغير ويفسد.
(٥) ن: أولى.
(٦) ن: الملازمة.
(٧) س: يعرض.
(٨) ح، ن: ان يتقدم.
(٩) ح: يدل على العدم.
(١٠) ح: بدون «أريد».
(١١) ح: حدوث الشيء.
(١٢) ح: هيولاه.
(١٣) ن: بدون «محل».
(١٤) ن: عنهم.

ولا محل امكان فنائه، مبايناً[1] له بالضرورة. والاّ لجاز أن يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجر، وبالعكس. ومحل امكان فناء ما في المشرق ما في المغرب، وبالعكس.

ولا شك في بطلانه، فالبدن من حيث هو مباين[2] للنفس، ليس محلاً لامكان حدوثها. لكن لّما استعد البدن لفيضان صورةٍ نوعيةٍ عليه[3]، ولا[4] بدّ لحصول هذا الاستعداد له من أن يتحقق فيه حالة وهيئة مخصوصة مهيئة[5] لتلك الصورة، ولا بدّ لحصول تلك الصورة من فيضان نفس عليه لأنها من مبادىء تلك الصورة وعللها، فحصل للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس؛ فلهذا جاز أن يصير محلاً لامكان حدوثها.

فالبدن من حيث هو مباين[6] لها، ليس محلاً لامكان حدوثها من حيث هي جوهر مجرّد، بل البدن باعتبار الارتباط المذكور، والمقارنة التدبيرية، صار محلاً لامكان حدوثها من حيث أنها علّة لتلك الصورة. فإذا حدثت النفس وحصلت الصورة، زالت تلك الهيئة المخصوصة، وزال امكان حدوث النفس أيضاً[7]، وأمكن فساد تلك الصورة لأن لامكان[8] فسادها محلاً، هو محلها، أي هيولى البدن. بخلاف النفس، فإن البدن أو هيولاه، لا يجوز أن يكون محلاً لفسادها وفنائها، لمباينته اياها.

ولا يجوز أن يكون استعداد البدن لانعدام الصورة، موجباً لاستعداده لانعدام النفس، كما كان استعداده لحدوث الصورة موجباً لاستعداده/ لحدوث النفس/[9]. لأن استعداد شيء موجب لاستعداد جميع عللها، ومن علل الصورة النفس كما مرّ. فأما استعداد انعدام شيء، فلا* يوجب الاّ[10] استعداد واحد[11] من شرائطه أو علله.

---

(١) ح: مبائنا.
(٢) ح: مبائن.
(٣) ن: بدون «عليه».
(٤) ح: فلا.
(٥) ح: مناسبة.
(٦) ح: مبائن.
(٧) ك: بدون «ايضاً».
(٨) ح، ن: امكان س: الامكان.
(٩) ن: لانعدام النفس كما كان لحدوث.
(١٠) ح: بدون «الا».
(١١) ن: الواحد.
= * : في الأصل: لا.

وفيه نظر:

ـ أما أولاً، فلأن المستدلين بهذا الدليل، كأبي علي وغيره، بنوا الكلام في اثبات أن كل حادث مسبوق بمادة، على الامكان (١١١ ـ ب) الذاتي كما مرّت اليه اشارة[١] في صدر الكتاب. والامكان الذاتي لوجود الحادث، مقدم بالذات على حصول أي هيئة معدّة لحدوثه[٢]، مفروضة في بدنه أو هيولاه. ولا بدّ لذلك الامكان[٣] من محل على زعمهم، فكيف يصح أن يكون حصول تلك الهيئة في البدن، واسطة في كونه محلاً لذلك الامكان؟

ـ وأما ثانياً، فلأن قوله «اذا حدثت النفس زال امكان حدوثها»، لا يصح على هذا التقدير، لأن الامكان الذاتي لا يزول عن الممكن أبداً.

ـ وأما ثالثاً، فلأنه اذا اندفعت المباينة بين البدن والنفس، بأي جهة كانت، وحصل بينهما ارتباط قوي، حتى صارت متصرّفة فيه كما تشاء، وصار آلة لها في تحصيل كمالاتها، فلِمَ لا يجوز أن يكون محلاً لامكان فنائها/ بهذا الارتباط؟ وبالجملة، لا يشفي هذا الجواب غليلاً.

<دليل الفلاسفة الثالث:>[٤]

الثالث، أن النفس لو فنيت، ففناؤها/[٥] اما بفساد البدن[٦]، أو بقدرة القادر وارادته، أو بطرؤ مناف لها والكل ممتنع.

أما الأول، فقد عرف[٧] بطلانه مما[٨] سبق، من أن فناء البدن لا يوجب فناء النفس.

(١) ح، ن: الاشارة.
(٢) ن: لحصوله.
(٣) س: الامكان قطعا.
(٤) من المقام الثاني، في البحث من أن النفس هل هي باقية بعد فناء البدن.
(٥) ح، ن: ما ورد بين الخطين ساقط. وفي سقوطه التباس كبير، لعدم الاشارة الى الدليل الثالث.
(٦) ن: الفساد والبدن.
(٧) ح، س: عرفت.
(٨) س: ما.

وأما الثاني، فلأن الفناء ليس شيئاً حتى يتصوّر وقوعه بالقدرة والارادة.

وأما الثالث، فلأن المنافاة بين الجواهر، لا تتصوّر* الآ باعتبار حلولٍ في مادة. والنفس ليست مادّية حتى يتصور طروء مناف لها. واذا امتنع اللازم بأقسامه امتنع الملزوم.

والاعتراض عليه، منع الملازمة مستنداً[1] بمنع[2] انحصار سبب فنائها في الأمور الثلاثة، بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة وصورة، الا[3] كمادة الأجسام وصورتها، فتفنى بزوال صورتها. ولو سلّم فلا نسلّم امتناع اللازم. أما قسمه الأول، فلما عرفت من جواز كون البدن شرطاً لبقائها. فعند خراب البدن تفنى، لانتفاء شرط بقائها. وأما قمسه الثاني، فلأن الفناء ليس عدماً صرفاً ونفياً مطلقاً. بل هو عدم بعد الوجود، ولا نسلّم أن مثله لا يدخل تحت القدرة (١١٢ ـ أ) والارادة. وأما قسمه الثالث، فلأن قوله «النفس ليست مادّية»، ان أراد به أنها ليست حالّة في مادة، فعلى تقدير تسليمه لا يجدي نفعاً. وان أراد أن** نفي المادة عنها، أعم من أن يكون محلها أو محل صورتها، فقد عرفت حاله[4] آنفاً.

* * *

(١) س: ومستندا.

(٢) ن: لمنع.

(٣) ك: بدون «لا».

(٤) ك. بدون «حاله».

= * : في الأصل: يتصور.

= ** : في الأصل بدون «أن».

المبحث العشرون المكمِّل[1]

/ بيان أن/ [2] حشر الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان هل هو ممكن وواقع أم لا

والمقام يستدعي تفصيل مذاهب أهل العلم[3] في المعاد.

قال الامام الرازي في «الأربعين»[*]: «اعلم أن الأقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة. وذلك أن[4] المعاد اما جسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين. أو روحاني فقط[5]، وهو قول اكثر الفلاسفة الالهيين. أو كلاهما معاً[6] وهو قول كثير من المحققين. أو ليس بواقع أصلاً، وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين. أو ليس شيء من هذه الاحتمالات مجزوماً به. بل كل واحد مما يتوقف فيه. وهو المنقول عن جالينوس.

فانه نقل عنه أنه قال: «لم يظهر لي أن النفس شيء/غير المزاج/[7] أم لا. فعلى تقدير أن تكون هي المزاج! فعند الموت تصير النفس معدومة، والمعدوم لا يمكن اعادته. يعني على زعمهم، وعلى تقدير أن تكون[8] جوهراً باقياً بعد فساد المزاج، كان المعاد ممكناً. ولما لم يتبينّ عنده أن النفس هي[9] المزاج أو غيره، لا

(١) ن: بياض. س: المبحث المكمل العشرون. ح: المبحث العشرون.

(٢) ح: في بيان.

(٣) ح، ك، ن: العالم.

(٤) ن: لأن.

(٥) ك: بدون «فقط».

(٦) س: بدون «معا».

(٧) ن: ساقطة.

(٨) س: يكون.

(٩) س: هل هي.

(*) : أحد كتب الرازي التي تزيد على المئتين.

جرم، توقف فيه». هذا كلامه.

ومعنى المعاد الجسماني، رجوع البدن الأول إلى الوجود، بعد الفناء بالكلية، على رأي. ورجوع مثله اليه بعد العدم، على رأي. ورجوع أجزاء البدن الأول إلى الاجتماع كما كانت، بعد التفرق[1]، على رأي.

ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به، فقط رجوع النفس إلى عالم التجرد، والانقطاع عن البدن، والاتصال بالروحانيات العلوية.

وعند من يقول بهما معاً، معناه رجوع النفس إلى التعلق بالبدن، بعد مفارقتها عنه.

وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط، لأن النفس عندهم جسم لطيف نوراني، سارٍ في البدن (١١٢ ـ ب) سريان النار في الفحم والماء في الورد. فليس المعاد إلاّ للجسم، الذي هو الهيكل المحسوس مع النفس[2].

واتمام هذا المبحث كما ينبغي، يستدعي أن نبين أن إعادة المعدوم هل هي ممكنة أم لا[3]. فنجعل المبحث مقامين:

ـ الأول لبيان حال إعادة المعدوم.
ـ الثاني[4] لبيان حال المعاد.

المقام الأول[5]:

ان اكثر المليين جوّزوا اعادة المعدوم، سيما المعتزلة، القائلين بأن المعدوم

(١) ن: التوقف.
(٢) ك، هامش: هذا يدل على أن النفس تخرب بخراب البدن، ثم تعود ربها. الاّ أن مذهب الإمام الرازي على خلافه، حيث يقول ببقاء النفس المذكور بعد خراب البدن. ويقول: إن ذلك الجسم اللطيف يعرج إلى السماء بعد خروجه من البدن، ثم يعود إلى البدن بعد عودته. ذكره المولى ابن كمال، في رسالة الروح له.
(٣) ن: بدون «لا».
(٤) ح: والثاني.
(٥) ح: المقام الأول في بيان حال إعادة المعدوم.

الممكن شيء، أي ذاته المخصوصة ثابتة في العدم. ودليلهم[١] على هذا المدعى، أن وجود المعدوم ممكن لذاته، وإلّا لم يوجد أولاً. والامكان الذاتي لا ينفك عن الذات، وقدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات، فيكون ايجاده مقدوراً له، جائزاً صدوره عنه، وهو المطلوب.

وأنكر الفلاسفة، وبعض التناسخية[*] والمعتزلة[**] والكرّامية جوازه. فمنهم من ادعى أن امتناعه ضروري. قال أبو علي: «ان من رجع إلى فطرته السليمة، ورفض عن نفسه الميل والعصبيّة، شهد عقله الصريح بأن اعادة المعدوم ممتنعة». لكن دعوى الضرورة، فيما خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالدليل، غير مسموعة.

ومنهم من استدل عليه بوجوه:

ـ **الأول**: ان تخلّل العدم بين الشيء ونفسه محال، وإعادة المعدوم تستلزمه[٢]، فيكون محالاً. أما الاستلزام، فلأن العدم تخلّل بين الوجود الأول والثاني، وإلّا لم يتصوّر الاعادة. فلا يخلو، اما أن يكون الوجود الثاني غير الأول، أو عينه. فإن كان غيره، فالموجود به ليس عين الموجود بالأول، لأن الشيء الواحد لا يكون موجوداً بوجودين متغايرين بالضرورة، فلا يتحقق اعادة المعدوم، والمقدّر[٣] خلافة. وان كان عينه ثبت الاستلزام.

والاعتراض عليه، أنّا نختار الشق الثاني ونمنع الاستلزام، لأن العدم ما تخلّل بين الشيء ونفسه. بل زمان عدم شيء تخلل بين زماني وجوده الواحد.

فان قيل: ما اعترفتم به من اتصاف[٤] الوجود الأول والثاني، يقتضي تغاير الوجودين، وبه يثبت المطلوب. (١١٣ ـ أ) لأنه إذا كان الوجودان متغايرين[٥]،

(١) ح: فدليلهم.
(٢) ح: يستلزمه.
(٣) ح، ن: والمقدور.
(٤) ح، ن: اتفاق.
(٥) ح: متغائرين.
(*) : را: فهرس الاعلام والفرق، ص ٣٩٥ .
(* *) : في الفقرة السابقة جوّز المعتزلة اعادة المعدوم. وفي هذه الفقرة ينكره بعضهم.

يكون الموصوف بهما متغايرين.

قلنا: نعم، لكن يكفي التغاير الإعتباري، ولا حاجة إلى التغاير الذاتي ليثبت مطلوبكم. وبهذا الاعتبار يصح أن يقال: زمان العدم تخلّل بين الوجودين، لأن التخلّل أيضاً[1] لا يقتضي إلاّ شيئين متغايرين تغايراً ما[2]، أعم من أن يكون ذاتياً أو اعتبارياً.

هكذا قيل، وفيه نظر، لأن الوجود الأول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلّل، وهو مقدم[3] كذلك على الوجود الثاني. والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة، متقدم على ذلك الشيء حقيقة. فمما[4] ذكر، يلزم تقدم الوجود[5] على نفسه حقيقة، واستحالة هذا ضرورية[6]. وليس هذا مثل تقدم أجزاء الوجود الواحد، بعضها على بعض، لأن الأجزاء ثمة ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض. بخلاف الوجودين ههنا، فإن كلاًّ منهما منقطع عن الآخر بالفعل. وليس/ بأبعد من هذه[7]/[8] المناقشة، في أن الشيء الواحد لا يكون موجوداً بوجودين.

ومنع ضروريته بأن يقال: الوجود عارض لماهية الممكن، زائد عليها. فلم لا يجوز أن يكون الشيء الواحد/ موجوداً بفردين متغايرين[9] منه، كما أن الشيء الواحد يكون أبيض[10] ببياضين متغايرين بحسب وقتين. نعم، لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد.

- الثاني[11]: إن إعادة المعدوم لا تتحقق[12]، إلاّ إذا كان الموجود بعد العدم هو الموجود قبله بعينه. ومن ضرورة ذلك، أن يعاد الوقت الأول[13]، وإلاّ لم يكن اياه بعينه، لأن الموجود في زمان غير الموجود في زمان آخر. وإذا كان كذلك كان

---

(1) ح: بدون «أيضاً».
(2) ح، ن: بدون «ما».
(3) ك: تقدم.
(4) س: فما.
(5) ن: الموجود.
(6) ح: ضروري.
(7) ك، ن: هذا.
(8) ح: ما تقدم من هذه.
(9) ح: متغائرين.
(10) ن: /يكون/.
(11) من وجوه الاستدلال على انكار اعادة المعدوم.
(12) س: يتحقق.
(13) ن: بدون «الأول».

موجوداً في وقته الأول، فيكون مبتدأً لا معاداً؛ هذا خلف. أو نقول: فيكون مبتدأ من حيث أنه معاد، وهذا محال، لأنهما متنافيان.

والاعتراض عليه؛ أنّا نسلّم ضرورة اعادة الوقت الأول. وإنما يكون ذلك لو كان الوقت من مشخصاته، وليس كذلك. وما ذكر من/أن الموجود/[1] في زمان غير الموجود في زمان آخر، إن أريد به المغايرة بالذات فهو باطل، (١١٣ ـ ب) وإلاّ لزم أن يصير[2] كل شخص/ في كل آن شخصاً/[3] آخر، كالأعراض الغير القارة، ولا خفاء في بطلانه. وان أريد[4] المغايرة في الجملة ولو اعتباريّة، فمسلّم، ولا يجدي نفعاً. ولو سلّم، فلا نسلّم أن الموجود في وقته الأول مبتدأ على الاطلاق؛ بل إذا لم يسبقه حدوث آخر، ولم يكن وقته أيضاً معاداً. وأما إذا كان كذلك، فهو معاد لا مبتدأ، فلا يلزم خلف ولا[5] اجتماع متنافيين[6]

ـ **الثالث**[7]: إن جواز إعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الأثنين. واللازم باطل، ضرورة أنه لا اثنينيّة بدون التمايز. أما الملازمة فلأنه اذا جاز اعادة المعدوم، ويجوز من الله[8] تعالى خلق مثله في الذات وفي جميع الأعراض، فنفرض[9] وقوع الأمرين الجائزين[10]، فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايز، لاشتراكهما في الذات وفي جميع الأعراض. والاعتراض عليه، أنّا لا نسلّم جواز خلق مثله في الأعراض المشخصة. كيف، ولو صح ما ذكر[11]، لزم أن لا يمكن وجود شخص من الممكنات أصلاً، لا ابتداءً ولا إعادة، لاستواء جريان هذه المقدمات في الكل، ولا[12] اختصاص لها بالإعادة.

ـ **الرابع**[13]: لو جاز[14] اعادة المعدوم، لصدق الحكم عليه في حال عدمه بأنه

---

(١) ن: /الوجود/.
(٢) ح، ن: يكون.
(٣) ن: ما بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٤) ح: أريد به.
(٥) ن: بدون لا.
(٦) ح: المتنافيين.
(٧) من وجوه الاستدلال على انكار اعادة المعدوم.
(٨) ح، ن: أنه.
(٩) س: فيفرض.
(١٠) ح: جائزا.
(١١) ح: ما ذكرتم.
(١٢) ح: لا.
(١٣): من وجوه الاستدلال على انكار اعادة المعدوم.
(١٤) ك: جاء.

يجوز اعادته. وصدق أي حكم كان، / يستلزم تحقق النسبة في نفس الأمر، فيلزم أن يكون المعدوم في حال عدمه متصفاً بجواز الاعادة. وهذا يقتضي /[1] تميّزه[2] عن الممتنع، وإلاّ لم يكن هو أولى بذلك الاتصاف من الممتنع. لكن هذا التميّز محال، لأن العدم الصرف والنفي المحض لا يتصوّر له تميّز.

والاعتراض عليه[3]: أما على رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء، فظاهر. وأما على رأي من لا يقول به، فالاعتراض أن جواز الاعادة والتميّز الذي مقتضاه، وصفان اعتباريان يحصلان للمعدوم في نفس الأمر، حال حصوله في العقل. وهذا كاف في صدق الحكم المذكور، ولا يتوقف على اتصاف[4] المعدوم بهما في الخارج، كما في (١١٤ ـ أ) الأحكام الصادقة على الممتنعات. كيف، ولو صحّ ما ذكر، لزم أن لا يجوز إحداث شيء أصلاً، بأن يقال: لو جاز احداث شيء لصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه، أنه يجوز احداثه. وهذا يستلزم تحقق النسبة في نفس الأمر، إلى آخر المقدمات. فما هو الجواب في جواز الإحداث، فهو الجواب في جواز الإعادة.

المقام الثاني

لبيان[5] حال المعاد الجسماني:

أثبته المليون عن آخرهم. ومعتمدهم في ذلك النصوص الكثيرة القطعية، التي لا تقبل التأويل أصلاً، لا[6] كالنصوص المشعرة بالتجسيم والتشبيه، القابلة للتأويل، المنافية للدلائل[7] القطعية على استحالة ظواهرها.

وأنكره الفلاسفة وقالوا: لا حياة للبدن بعد موته، ولا جنة ولا نار حقيقة، ولا لذة ولا ألم جسمانيين. وما وقع[8] في كلام الأنبياء والعلماء من هذا القبيل،

---

(١) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين. ساقط.
(٢) ح: يميزه.
(٣) ح: بدون «عليه».
(٤) ن: الاتصاف.
(٥) ح،ن: في بيان.
(٦) س: بدون «لا».
(٧) س: للدلالة.
(٨) ح: بدون «وقع».

فانما هي تمثيلات وتصويرات[١] للأمور المعقولة بالأشياء المحسوسة، تفهيمًا لأرباب العقول الناقصة، القاصرة عن درك العقليات الصرفة، لترغيبهم في اكتساب الأخلاق الرضيّة[٢]، وارتكاب الأعمال السنيّة، /وتهذيبهم بالترهيب عن الاتصاف بخلاف ذلك. فإذا اتصفوا بالفضائل، وتهذبوا عن الرذائل، استعدوا/[٣] لنيل سعادتهم العظمى، وادراكها بالحقيقة، وهي اللذات الروحانية السرمدية، التي لا يكاد يكتنه[٤] كنهها.

وان اتصفوا بخلاف ذلك، تهيأوا[٥] لشقاوتهم الكبري، وهي الحرمان عن تلك اللذات، والتألّم به، إما على التأييد، وإما في أوقات متفاوتة. وان لم يتصفوا لا بهذا ولا بذاك، فليس لهم بعد الموت لا [٦] ألم ولا لذة أصلاً.

وبيان ذلك أنهم أثبتوا المعاد الروحاني، بالمعنى الذي ذكرناه بناء على أصلهم، من أن النفوس المجرّدة يمتنع فناؤ ها. وأنكروا المعاد الجسماني بناء على أن اعادة المعدوم ممتنعة. وأيضاً، يستدلون على عدم جواز حشر الأجساد واعادتها، بأدلّة (١١٤ ـ ب) خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى. ويقولون: ان النفوس كما أنها باقية بذواتها أبداً، فهي أيضاً باقية بكمالاتها التي اكتسبتها مدة تعلّقها بالبدن. وتلتذّ بها لذة عظيمة روحانية لا يقادر[٧] قدرها، ولا يتصوّر مثلها في اللذات الجسمانية. وكذا في جانب الألم للنفوس التي فقدت كمالاتها واتصفت بالرذائل.

<اللذة الروحانية أقوى من الجسمانية:>

ونبهوا على أن اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية، فبينوا أولاً أن اللذة الباطنة مطلقاً، ولو كانت خيالية أو وهمية أقوى من الحسّية الظاهرة بوجوه: منها، أن من[٨] أقوى المستلذات الحسيّة المطاعم والمناكح. وكثيراً ما يكون الشخص مشتهياً لهما[٩] جداً، قادراً على تناولهما، فيعرض له خاطر اللعب بالشطرنج،

(١) ح: وتصورات.
(٢) ح: المرضية.
(٣) ح: /وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا/.
(٤) ح: يكتسب.
(٥) س، ك: تهيؤا.
(٦) ح: بدون «لا».
(٧) ح، ن: يقدّر.
(٨) س: بدون «من».
(٩) ح: بهما.

ويتخيّل الغلبة فيه، فيتركهما ويشتغل به زماناً طويلاً. فلولا أن لذة تلك الغلبة، مع كونها في أمر خسيس مضيع للعمر الشريف، أقوى من لذتهما، لما وقع من العاقل ترجيحه عليهما.

ومنها، أنه كثيراً ما يتركهما عند توقان نفسه اليهما، إذا توهّم انقداحاً في حشمته بسببهما. ولولا أن لذة الحشمة أقوى من لذتهما، لما كان كذلك.

ومنها، أنه كثيراً ما يحتاج إلى ما عنده احتياجاً شديداً. ومع هذا يؤثر غيره على نفسه ويعطيه اياه. فلولا أن لذة الإيثار وما يترتب عليه من الثناء أقوى عنده، لما فعل.

ومنها، أنه ينفق كثيراً من ماله الذي هو شقيق الروح[١]، بل قد[٢] ينفق كله في طلب رئاسة ناقصة حقيرة. ولولا أن الرئاسة ألذّ من المشتهيات الحسيّة، التي لا تحصل إلاّ بذلك المال، لما وقع ذلك، /أو لما كثر/[٣].

ومنها، أنه كثيراً ما يوقع نفسه في ورطة الهلاك، بمبارزة الأبطال، والقتال مع جمع عظيم، /يبعد توهّم/[٤] السلامة والخلاص بتوقع ذكر جميل، بل قد[٥] يقطع بموته[٦]، ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع ثناء يقع[٧] بعده، توهما منه أنه يصل منه[٨] اليه فائدة. فلولا أن لذة الثناء أشد من اللذات الجسمانية الفانية بالموت، لما كان كذلك.

وأمثال هذا[٩] (١١٥ - أ) كثيرة في الانسان. بل كون اللذة الباطنة أقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم أيضاً. ولهذا يمسك[١٠] كلب الصيد، وطائره - مع غلبة جوعهما - الصيد على صاحبهما. بل قد يأتيان[١١] به اليه. وأيضاً، تلك الحيوانات تؤثر[١٢] ولدها على نفسها في الطعمة. وكثيراً ما تسعى في دفع

(١) ح، س: روحه.
(٢) س: بدون «قد».
(٣) ح: ساقطة.
(٤) ح: /بتعد يوهم/.
(٥) ك: بدون «قد».
(٦) ن: تلونه.
(٧) ن: بدون «يقع».
(٨) ن: بدون «منه».
(٩) ح: هذه.
(١٠) ك: تمسّك.
(١١) ن: رأينا اتيانه.
(١٢) س: يؤثر.

المؤذي، بل المهلك عن ولدها، فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها. وكل ذلك دليل على أن اللذة الباطنة أقوى من اللذة الظاهرة مطلقاً.

ثم أن اللذة العقلية المحضة أقوى اللذات الباطنة والظاهرة، وأشرفها لوجهين[١].

الأول:

إن الادراكات [٢] العقلية أقوى من الادراكات[٣] الحسيّة. ومدركات العقل أشرف من مدركات الحسّ. وكلما كان كذلك، كانت[٤] اللذة العقلية أقوى وأشرف من اللذة الحسيّة. أما الصغرى، فبيان جزئها الأول من وجوه:

ـ أولها أن إدراك العقل يصل ألى كنه الشيء، ويميّز بين ماهيته وأجزائها وعوارضها، ويميّز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي للماهية، ويميّز جنس جنسها عن فصله، وجنس فصلها عن فصله. ويميّز لازمها عن مفارقها، إلى غير ذلك. وأما الحسّ، فلا يصل إلاّ إلى ظواهر المحسوس، فيكون ادراك العقل أقوى.

ـ ثانيها[٥] أن ادراكات العقل غير متناهية، وادراكات الحواس[٦] متناهية، لبقاء العقل وفناء الحواس. وغير المتناهي أقوى من المتناهي.

ـ ثالثها[٧] أن أدراك العقل لا اختصاص له بنوع من الأنواع، بخلاف ادراكات الحواس، فإن كلاً منها له اختصاص بشيء. فيثبت بهذه الوجوه أن الادراكات العقليّة أقوى من الادراكات الحسيّة. وأما أن مدركات[٨] العقل أشرف من مدركات[٩] الحسّ، فلأن مدركات العقل هي الباري تعالى، والمجردات بذواتها وصفاتها[١٠]. ومدركات الحواس ليست إلاّ صفات الأجسام. ولا شبهة لعاقل أنه لا شرف للثانية بالنسبة إلى الأولى.

وأما الكبرى، فلأن اللذة/ليست إلاّ ادراك (١١٥ ـ ب) الملائم. أو مسببة

---

(١) ح: بوجوه. س: لوجوه.
(٢ ـ٣) س: الادراك.
(٤) س، ك: كان.
(٥) ح: وثانيها.
(٦) س: الحس.
(٧) ح: وثالثها.
(٨ ـ٩) ن: ادراك.
(١٠) ح: بدون «وصفاتها».

عنه. فكلما كان ادراك الملائم أقوى، كان(*) اللذة/(١) أقوى. أما على التقدير الأول فواضح. وأما على الثاني(٢)، فلأن السبب متى كان أقوى كان المسبَّب أقوى. واذا كانت اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم، أو مسبّبة عنه، ولا شك أن الملائم كلما كان أشرف كانت الملاءمة(٣) أكثر؛ فتكون اللذة في ادراكه أقوى، فتكون اللذة العقلية أقوى من هذه الجهة أيضاً.

الثاني من الوجهين:

ان لذات الملائكة هي العقلية لا غير، ولذات البهائم هي الحسيّة فقط. ولا شك أن حال الملائكة ألذ وأبهج من حال البهائم. قال الامام الرازي: «هذا الوجه اقناعي خطابي جداً». وكأنه أشار بقول «جداً»، إلى أن الوجوه الأخر المذكورة لاثبات هذا المطلوب، لا تخلوا(٤) أيضاً عن كونها اقناعية. لكن هذا أظهر في هذا المعنى. وانما لم نشتغل نحن بما فيها، لأنها ليس في تزييفها كثير نفع، إذ هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من العقلاء، وان كان الغالب على أوهام العوام أن اللذات القوية(٥) المستعلية هي اللذات الحسيّة، وأن ما عداها لذات ضعيفة كأنها خيالات. حتى أنكر شرذمة لا يُعبأ(٦) بهم اللذات العقليّة رأساً.

فان قيل: اذا كانت(٧) اللذة العقلية بهذه المثابة التي ذكرتموها، من الرجحان على سائر اللذات، فكيف أعرض عنها أكثر العقلاء، ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية، حتى تحصل(٨) لهم اللذة العظمى. مع أن كل أحد طالب لأتم اللذات بطبعه.

قلنا: لأن اللذة لا تحصل(٩) بدون الادراك كما عرفت، وأول ما يحصل للانسان من الادراك، وأكثره، هو ادراك المحسوسات. فينال(١٠) أولاً اللذة الحسيّة، ويتشوّق إلى معاودة مثلها، ويتوجه إلى تحصيلها، ويتكرر التذاذها(١١) حال كون

---

(١) ح: ما ورد بين الخطين المنحنيين ساقط.
(٢) ح، ن: التقدير الثاني.
(٣) ح، س: الملائمة.
(٤) س: يخلو.
(٥) ن: بدون «القوية».
(٦) س، ك: يعبو.
(٧) ك: كان.
(٨ - ٩) س: يحصل.
(١٠) ح: فيتناول.
(١١) س، ك: التذاذها بها.
(*): والأصح: كانت.

قلبه[١] خالياً عن اللذات العقليّة أو قليل[٢] الاشتغال بها. وكما[٣] في الطفل بالنسبة إلى الرضاع، السابق[٤] من المستلذات يكون ألذّ من جهة (١١٦ ـ أ) سبقه، / والصادف لمحل/[٥] خال يكون أمكن فيه، فلهذا تألف النفوس باللذات[*] الجسمانية في ابتداء الحال.

وكثيراً ما ينهمك فيها، حتى يعوقه ذلك إلى آخر العمر عن اكتساب أسباب اللذة العظمى. وقد يفضي توغلّه في اللذات الجسمانية، وتغلغلها في طبعه إلى فساد غريزته[٦]، حتى لا يلتذّ بإدراك المعقولات ويكره الاشتغال بأسبابه. كالمريض الذي فسد مزاج مذاقه، فيجد الحلو مراً والمستلذّ مستبشعاً.

<طبقات النفوس بعد مفارقة الأبدان:>

وكذا الألم العقلي، أقوى وأشدّ من الألم الحسي. يعرف ذلك من الوجوه التي ذكرت في جانب اللذة. قالوا: والنفوس بالنسبة إلى اللذة والألم العقليين، بعد/المفارقة عن/[٧] الأبدان، أربع طبقات. لأنها، إما أن تكون[٨] متكملة[٩] بالعلوم الحقيقيّة والمعارف الالهية، بريّة عن الهيئات الرديّة والصفات الذميمة المكتسبة حين التعلق بالبدن، ومباشرة مقتضيات الشهوة، وهي أنفس[١٠] السعداء، الملتذّة المبتهجة أبداً سرمداً بإدراك كمالاتها، وانما[١١] لم تكمل[١٢] لها هذه اللذة والابتهاج قبل الافتراق عن البدن، لأن الاشتغال بالمحسوسات والمشتهيات البدنية الضرورية، مع سنوح المكاره والكدورات[١٣] اللازمة[١٤] لهذه الحياة الدنيا؛ عوقها[١٥] عن التوجه التام إلى تلك الكمالات ومطالعة حقائقها والإلتذاذ الخالص بها فإذا

---

(١) ح: قلبه قلبه.
(٢) ح، ن: وقليل.
(٣) ح، س: كما.
(٤) ح، س: والسابق.
(٥) ح، ن: والصارف بمحل. (غير واضح).
(٦) ح: غريزية.
(٧) ح، ن: ساقطة.
(٨) س: يكون.
(٩) ح، ن: مكملة.
(١٠) ن: نفس.
(١١) ح، ن: واما.
(١٢) س: يكمل.
(١٣) ح، ن: ومع الكدورات.
(١٤) ن: بدون «اللازمة».
(١٥) ح، س: عوقتها.
(*) والأصح: اللذات.

زالت عنها تلك العوائق والشوائب، تبيّنت[1] لها كمالاتها، وصفت[2] لها اللذة والبهجة بها.

واما أن تكون عارية عن تلك العلوم والمعارف[3]، متصفة بأضدادها، وهي نفوس الأشقياء الكاملين في الشقاوة، المتألّمة أبداً بحرمانها عن كمالاتها بتقصيراتها، مع شعورها بتلك الكمالات، واليأس الكلي عن نيلها.

وأما أن تكون عالمة بالحقائق، لكن اتصفت بالهيئات الرديّة بسبب اتباع الشهوات البدنية، وارتكاب الأعمال المنهيّة(*)، وهي نفوس الفسّاق المتألمة تألماً عظيماً بعد الافتراق عن الأبدان، بسبب اشتياقها إلى ما ألفت به(**)، وحرمانها عنه(***)، (١١٦ ـ ب) حرماناً لا رجاء معه في نيل المراد. ولكن تألمها لا يدوم، بل هو ما دامت تلك الهيئات باقية فيها. وذلك متفاوت في أفرادها، بحسب الرسوخ وعدمه فيها. فإن المحبوب ينسى بطول العهد. فاذا نسيت ما اشتاقت اليه، زال عنها ذلك التألّم، وحصل لها الإلتذاذ[4] بمعارفها.

وأما أن لا تكون[5] عالمة ولا جاهلة جهلاً مركباً. وهي النفوس الساذجة، التي لم تهتم بإدراك الكمالات، ولا بأمور الدنيا واتباع الشهوات، كنفوس الصبيان والأغنام، فهي بعد المفارقة عن البدن(****) غير ملتذة لعدم الكمالات، وغير متألمة[6] تألماً عظيماً، لعدم شعورها بالكمالات وقلة أُلفها واشتياقها إلى الشهوات.

هذا حكاية مذهبهم في المعاد الروحاني.

واحتجوا على استحالة المعاد الجسماني، بعد تفرّعها[7] عن استحالة اعادة المعدوم بوجوه:

ـ بعضها يدل[8] على استحالة اعادة[9] جميع الأبدان مطلقاً.

(١) ح، ن: ثبتت.
(٢) ن: وضعفت.
(٣) ن: والعوارف.
(٤) ح: الالتذاذ الخالص. س: الخاص.
(٥) س: يكون.
(٦) س: متألم.
(٧) ح: تفرغهم . ن: تفرغها.
(٨) س: تدل.
(٩) س: بدون «اعادة».
(*): الأصح: الأعمال المنهي عنها.
(**) : ما ألفته
(***) : وحرمانها منه.
(****) الأصح: بعد مفارقة البدن.

ـ وبعضها على استحالتها على الكيفيّة التي يثبتها[١] المليون عليها الزاماً لهم.

<الوجوه الدالة على استحالة اعادة الأبدان مطلقاً: >

فمن الأول، أنه لو ثبت المعاد الجسماني، فلا يخلو: اما أن يكون في الأفلاك، أو في عالم العناصر. وكلاهما محال، لأن الأول يستلزم انخراق الأفلاك، والثاني التناسخ، وكلاهما محال.

والاعتراض عليه منع استلزام التناسخ، إذ المفروض أن البدن الأول هو المعاد. ولو سلّم، فلا نسلم استحالة انخراق الأفلاك، وما استدلّ به عليها مزيّف[٢] كما بيّن في موضعه[٣].

ومنه[٤] ، أنه لو أكل انسان انساناً، بحيث صار بعض أجزاء المأكول/ جزءاً للآكل/[٥]، فلا يخلو: اما أن يعاد ذلك الجزء فيهما معاً! وهو محال بالضرورة، أو في أحدهما فقط، فلا يكون الآخر معاداً بعينه.

والاعتراض عليه، أن المعتبر في الاعادة هي الأجزاء الأصليّة، التي يكون هذا الشخص بها هذا الشخص، ولا تنفصل[٦] عنه ولا تنحل[٧]، من أول خلقته إلى الموت أبداً. ولا نسلّم أن شيئاً واحداً[٨] يصير جزءاً كذلك من شخصين، فالأجزاء المأكولة إما أجزاء عارضية لهما، أو لأحدهما، ولا استحالة في ذلك.

ولو سلّم، فإنما يتم (١١٧ ـ أ) ذلك لو كان المعاد هو المبتدأ بعينه، ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان قطعياً عليه. بل يجوز أن تكون[٩] الاعادة بالمثل، بحيث لا يمتاز عن الأول عند الحس، ويقال هو هو، وعلى هذا لا يتم الدليل.

فإن قيل: فحينئذ لا يكون المثاب والمعاقب هما[١٠]المطيع والعاصي بل شخصين آخرين، وهذا باطل شرعاً وعقلاً.

(١) ح: بينها. ن: أثبتها.
(٢) س: مزيفة.
(٣) ح، س: مواضعه.
(٤) من البعض الأول للوجوه.
(٥) س: جزء الأكل.
(٦ ـ ٧) س: ينفصل، ينحل.
(٨) س: واحد.
(٩) ح: يكون.
(١٠) ح، س: هو.

قلنا: المطيع والعاصي، والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير. والبدن مجرّد آلة في ذلك. وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذي الآلة.

ومنه[١]، أنه لو أعيدت الأبدان، لزم كون بعض السعداء في الجنة أعمى وبعضهم أعور، وبعضهم أشلّ وبعضهم أعرج، إلى غير ذلك مما لا يجوّزه العقل ولا الشرع. والاعتراض عليه يعلم مما سبق.

ومنه، أنه لو أعيدت الأبدان، فإما لا لغرض، وهو عبث لا يليق بالحكمة، فامتنع صدوره من الله تعالى. واما لغرض، اما عائد إلى الله تعالى[٢] فيكون مستكملاً به وهو محال اتفاقاً، أو إلى المعاد. وهو اما الايلام، وهو أيضاً باطل بالضرورة والاتفاق، أو الإلذاذ وهو أيضاً لا يصلح أن يكون غرضاً، لأن اللذة الجسمانية ليست إلّا اندفاع الألم أو مسببة[٣] عنه. وهذا شيء لا يرتضيه عقل، فكيف يتصور صدوره عن الحكيم تعالى! كيف، ولو تركه على عدمه لكان تلك الحالة حاصلة له، لانتفاء الألم عنه بالكليّة.

والاعتراض عليه، أنّا نختار أنه لا لغرض. وشيء من أفعاله تعالى ليس معللاً بالغرض/ عندنا. وحديث اللياقة بالحكمة مبني على الحسن والقبح العقليين. ولو سلّم، فلا نسلّم انحصار الغرض في الإلذاذ والإيلام. /[٤] وما الدليل عليه؟ ولو سلّم فلا نسلّم بطلان كون[٥] الإيلام والإلذاذ غرضاً، ليكونا جزءاً[٦] لما ارتكب العباد باختيارهم من الطاعات والمعاصي.

وما ذكر من أن اللذة هي اندفاع الألم باطل. بل هي كيفية موجودة بشهادة الوجدان، كالألم. وأما أنها مسبّبة عنه فهو مسلّم، لكن انحصار سببها فيه ممنوع. وما ذكر من أن هذه الحالة حاصلة[٧] في حالة العدم، ففي غاية السقوط. لأنهلو سلّم أن اللذة (١١٧ ـ ب) ليست بموجودة، فهي اندفاع الألم لا انتفاؤه على الاطلاق. وهل يقول أحد من القائلين بأن اللذة هي اندفاع الألم، بأنها حاصلة للمعدوم؟ ولو سلّم انحصارها في اندفاع الألم في اللذات الدنيوية، فلا نسلّم ذلك

---

(١) من البعض الأول للوجوه الدالة على استحالة اعادة جميع الأبدان مطلقاً.
(٢) س: بدون «تعالى».
(٣) ح، س: مسبباً.
(٤) ح، ن: ما ورد بين الخطين ساقط.
(٥) ح: بدون «كون».
(٦) ح: جزاً.
(٧) س: حاصلة له.

في الأخروية. فانه من الجائز أن/ يكونا متخالفين/[1] بالحقيقة ولوازمها.

ومنه[2]، أنه يلزم منه تولّد من غير توليد، وهو محال. والاعتراض عليه أناً لا نسلّم الاستحالة، كما في آدم عليه السلام، وكثير من الحيوانات.

<الوجوه الدالة على استحالة اعادة الأبدان بحسب كيفية المتكلمين>:

ومن الثاني[3]، أنه لو ثبت المعاد الجسماني كما تزعمون، لزم أن لا تكون[4] الأفلاك كريّة، لأنكم تقولون إن ثواب المطيعين يكون[5] في الجنة، وأن الجنة في السماء، أي فوقها. واللازم باطل فالملزوم باطل.

والاعتراض عليه، أنّا لا نسلّم اللزوم. فان كون الشيء كريّاً كان أو غيره، فوق شيء، لا ينافي كون الثاني كريّاً. ولو سلّم فلا نسلّم بطلان اللازم، لأن دليل كريّة الأفلاك غير تام.

ومنه، أنه[6] لو ثبت كما زعمتم، لزم أبديّة الاحتراق مع أبدية الحياة، وهذا غير معقول.

والاعتراض عليه أنه مجرّد استبعاد. وهو غير مجد[7] ولا برهان على امتناع هذا. وإذا جاز بقاء الحياة مع كون صاحبها في النار مدة طويلة كما اشتهر من الحيوان الذي يقال له سمندر(*)، فلم لا يجوز دوام الحياة مع دوام الاحتراق؟ ومن أين ثبت أن تأثير الاحتراق في ازالة الحياة أقوى من تأثير النار في الاحراق؟.

---

(١) س: تكونا متخالفتين.

(٢) من الأوجه الدالة على استحالة اعادة الأبدان.

(٣) البعض الثاني لوجوه الاستدلال على استحالة المعاد الجسماني على الكيفية التي يثبتها المليون.

(٤) س: يكون.

(٥) ح، ن: بدون «يكون».

(٦) ح، ن: بدون أنه.

(٧) ح، ن: محذور.

(*): ويقال أيضاً سمهدر، أي السمين، وهو نوع من الحيوانات.

ومنه، أنه لو ثبت، لزم أن يكون تأثير القوة الجسمانية غير متناه، لأن وصول الثواب والعقاب الدائمين يوجب التحريك الدائمي. واللازم باطل، فكذا الملزوم.

والاعتراض عليه منع بطلان اللازم، فانه كما يجوز عدم تناهي انفعالات القوى الجسمانية، كما في تحريكات الأفلاك عندهم، يجوز أيضاً عدم تناهي أفعالها، والله أعلم.

* * *

خاتمة
لتفصيل ما سبق في صدر الكتاب

قد[1] أشرنا هناك، إلى أن ما أوردنا في المباحثة والمناظرة[2] مع الفلاسفة، ليس المقصود من مجموعها الحكم ببطلان مطالبهم. فإن بعضها مما يحكم بصحته قطعاً، كالمعاد الروحاني (١١٨ - أ) وكون اللذة العقلية أقوى وأشرف من اللذة الجسمانية. وبعضها مما نظنه ظناً يتاخم[3] الجزم، كتجرد النفوس الناطقة. وبعضها مما نظنه[4] ظناً دون ذلك، كمقارنة النفوس للأبدان المتعلقة بها[5] في الحدوث. وبعضها مما نتردد[6] فيه من غير رجحان لأحد طرفيه، كوجود النفوس المجردة للأفلاك.

وبعضها مما نجزم ببطلانه، ولكن لا نكفرهم بالقول به، كإثبات العليّة بين الممكنات بعضها لبعض. فإن هذا شيء قال به طائفة من المليين أيضاً، كالمعتزلة، فإنهم[7] يقولون بالتوليد. ومعناه أنه[8] يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كالضرب والإيلام.

وبعضها مما نقطع ببطلانه ونكفرهم به، كالقول بقدم العالم، وكسلب الاختيار عن الله تعالى، وكنفي علمه تعالى[9] بالجزئيات، التي[10] أفعال العباد منها[11] وكإنكارهم حشر الأجساد.

---

(١) س: وقد.
(٢) ح: بدون «والمناظرة».
(٣) ح: يزاحم.
(٤) ن: يظن.
(٥) س: هي بها.
(٦) ح: نردد.
(٧) س: حيث.
(٨) س: أن.
(٩) ن: بدون «تعالى».
(١٠) ح: التي هي.
(١١) ح: فيها.

وانما غرضنا من ذلك، تبيين أن العقل ليس مستقلاً في إدراك الأمور الالهية بحقائقها، وأنظاره ليست مما يوثق بها في الإحاطة بها، بدون تأييد صاحب الوحي، المؤيَّد بإعلامٍ من الله تعالى.

ولنختم الكتاب حامدين لله ملهم الصواب، آملين منه جزيل الجزاء ونيل الثواب، مصلّين على سيد[١] من[٢] أوحي بخطاب، وأوتي بكتاب، وعلى آله وأصحابه خير آلٍ وأصحاب. وعلى أتباعه ما تعاقب الجديدان[٣] في الذهاب والإياب. ومسلمين عليه وعليهم تسليمًا كبيراً[٤] كثيراً[٥].

سنة ٨٨٩

---

(١) ن: سيدنا.

(٢) ح: بدون «من».

(٣) ح: الملوان.

(٤) ح، س: كثيراً.

(٥) س: كثيراً إلى يوم الحساب.

ن: والحمد لله رب العالمين، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم. الفقير الحقير، كسير تراب اقدام الفقر، أقل عباد الله، أحمد الأبويطي.

وفي س، يختم الناسخ بقوله: تمّ تمّ، قابلتها من نسختين بقدر الوسع، وطالعتها مع اشتغالي بأمور النيابة في مدينة اسكدار، وأنا الفقر صنيعي، من تلامذة بحر العلوم. محمد نهالي المرحوم. في سنة ٦٤.

القسم الثالث

الفهـــارس

فهرس الرموز
أو الكلمات المختصرة

كان المؤلفون والنسآخ يختصرون الكلمات والعبارات الواردة تكراراً في النص، على شكل رموز من حرف أو أكثر. وهذا الفهرس يجمع الرموز الواردة في كتاب الذخيرة، والتي يمكن أن ترد في أي كتاب مخطوط آخر. وهذه الرموز بحسب أحرف الهجاء هي:

الرمز		المعنى
الخ		إلى آخره.
التس		التسلسل.
بط		باطل.
تع		تعالى.
تس		تسلسل.
ح		حينئذ.
رح		رحمة الله عليه. رحمه الله.
ظ		ظاهر.
عم		عليه السلام.
فح		فحينئذ.
مح		محال
مط		مطلب. مطلوب.
مم	:	ممنوع.
نم		نسلّم.
هف	:	هذا خلف.
يخ	:	يخلو.

فهرس الآيات القرآنية

ورد في النص بعض الآيات القرآنية الكاملة، وغالباً ما وردت عبارات مأخوذة من آيات، وهذا بيان فيها جميعاً.

١ ـ «كالعُرْجُونِ القَدِيْم»،ق(١ ـ ب)،ص ٥٧ .وآيتها: ﴿وَالقَمَرَ قدّرْنَهُ مَنَازِلَ حَتّى عَادَ كَالعُرْجونِ القَدِيْم﴾ . يس ٣٦، ٣٩ ل.

٢ ـ ﴿. . . سَاءَ ماَ يَحْكُمُونْ﴾ ق (٥ ـ أ) ص ٦٨. الأنعام ٦، ١٣٦ك.

٣ ـ ﴿. . . إنّ الإنْسَنَ لَيَطْغى﴾ أَنْ رَآهُ اسْتغْنَى﴾. ق (٥ ـ أ) ص ٦٨. العلق ٩٦، ٦ ـ ٧ ك.

٤ ـ «فَذَرْهُمْ فِيْ طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونْ» ق (٧٦ ـ أ)، ص ٢٦٥. وآيتها: ﴿. . . ونَذَرُهُمْ في طُغْينهِمْ يَعْمَهُونْ﴾ الأنعام ٦، ١١٠ ك.

٥ ـ ﴿. . . فَوَجَدَا فِيْهَا جِدَاراً يُرِيْدُ أَنْ يَنُقضّ. . .﴾. ق (٣٣ ـ أ) ص ١٤٨. الكهف ١٨، ٧٧ ك.

٦ ـ ﴿. . . كَأَنَها كَوْكَبٌ دُرّيّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرةٍ مُبركةٍ زَيْتونةٍ لاّ شَرْقيّةٍ وَلاَ غَرْبيّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُوْرٌ عَلَى نُوْرٍ. . .﴾ ق (٩٢ ـ ب) ص ٣٥٤. النور ٣٤، ٣٥ م.

٧ ـ ﴿. . .لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرّةٍ في السّمٰوَاتِ وَلاَ فِيِ الأَرض﴾ ق (٥١ ـ أ) ص ١٩٥. سبأ ٣٤، ٣ك.

* * * *

فهرس الأعلام والفِرق

١ ـ الايجي (عضد الدين): (ت ٧٥٦ هـ/ ١٣٥٥ م)

هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفّار أبو الفضل، عضد الدين الايجي، عالم بالأصول والمعاني العربية. ولي القضاء بفارس، وأنجب تلاميذ عظاماً. جرت له محنة مع صاحب كرمان فحبسه بالقلعة، فمات مسجوناً. من تصانيفه: «المواقف»، «العقائد العضدية»، «الرسالة العضدية»، «جواهر الكلام» و «شرح مختصر ابن الحاجب» وغيرها. (را: الزركلي، فهرس الأعلام، مجلد ٤، ص ٦٦).

٢ ـ بهمنيار[1]: (ت ٤٥٨ هـ/ ١٠٦٥ م).

هو بهمنيار بن مرزبان العجمي الأذربيجاني. كان مجوسياً ثم أسلم، وهو من أعيان تلامذة الرئيس ابن سينا. من تآليفه: كتاب «البهجة» في المنطق والطبيعي والإلهي، كتاب «التحصيل» وكتاب «السعادة». (را: البغدادي[2]، هدية العارفين، ص ٢٤٤.)

٣ ـ التناسخية:

نشأ أصل التناسخ والحلول من الحِرنانيينّ. والتناسخ هو أن تتكرّر الأكوار

(١) ورد في «ارسطو عند العرب» أنه توفي في ٤٣٠هـ/١٠٣٨م.
را: عبد الرحمان بدوي، أرسطو عند العرب، الطبعة الثانية (الكويت ١٩٧٨) التصدير، ص (٣٧).
(٢) اسماعيل باشا البغدادي.

والأدوار إلى ما لا نهاية، ويحدث في كل دور ما حدث في الأول. والثواب والعقاب في هذه الدار انما هي أجزية على أعمال سلفت في الأدوار الماضية.

قال أصحاب هذا المذهب بتناسخ الأرواح في الأجساد، والانتقال من شخص إلى شخص. وان ما يلقاه الإنسان من الراحة والتعب، والدعة والنصب، فمرتب على ما أسلفه من قبل، وهو في بدن آخر، جزاء على ذلك. وقد قال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة، وأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب، وروح الكلب إلى إنسان. وأهل التناسخ في الإسلام هم من الروافض الحلولية (كالبيانية والروندية)، الذين قالوا بتناسخ روح الإله في الائمة. را: الشهر ستاني، الملل والنحل، ص ٢٢٤، والبغدادي[١]، الفرق بين الفرق، ص ٢٥٤).

٤ ـ جالينوس[٢]:

ولد في قرية «سمرنا» في بلاد الروم، شرقي الفرات، بعد المسيح بتسع وخمسين سنة[٣]، وعاش سبعاً وثمانين سنة. هو فيلسوف وطبيب مشهور، برع في علم التشريح والجراحة. وقد عاش زمن القيصر نيرون، من ملوك «رومية»، فسكن المدينة وأقام فيها المجالس العلمية. وقد سافر إلى مصر للنظر في عقاقيرها، خاصة الأفيون. وفي طريق عودته مرض ومات في بلدة «فرما» من أعمال مصر، فدفن فيها. ويقال إنه مات ودفن في صقلية. ومعنى جاليونس بالعربية، الفاضل. من كتبه الكثيرة: «كتاب القوى الطبيعية»، «كتاب علاج التشريح»، «كتاب في آراء أبقراط وأفلاطون»، «كتاب الادوية المفردة» «كتاب في أن المحرك الأول لا يتحرك» و «كتاب المدخل إلى المنطق».

(را: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص ١٠٩).

٥ ـ الجرجاني (علي، السيد الشريف): (٧٤٠ ـ ٨١٦ هـ/ ١٣٣٩ ـ ١٤١٣ م).

علي بن محمد بن علي الجرجاني، الحسيني، الحنفي. ويعرف بالسيد الشريف

(١) عبد القادر بن ظاهر البغدادي.

(٢) ورد في المنجد GALENOS، ١٣١ ـ ٢٠١. را: المنجد، في الأعلام (دار المشرق، بيروت ١٩٧٦) ص ٢٠٦.

(٣) ورد في الفهرست: بعد المسيح بسبع وخمسين سنة. را: ابن النديم، الفهرست، ص ٣٤٨.

(أبو الحسن). عالم، حكيم، ومشارك في أنواع العلوم. ولد بجرجان وتوفي بشيراز. من تضانيفه الكثيرة (التي زادت على الخمسين): «حاشية على التلويح» للتفتازاني، «شرح التذكرة النصيرية» في الهيئة. (را: الزركلي، الأعلام، مجلد ٥، ص ١٥٩).

٦ ـ جلبي (حسن):

المولى حسن جلبي عالم فاضل ومتواضع، عاش زمن السلطان محمد خان (ت ١٤٨١ م)، والسلطان بايزيد. درّس بالمدرسة الحلبية بأدرنة، ثم أعطاه السلطان إحدى المدارس الثمان بالقسطنطينية. سكن بروسّا وبقي فيها حتى وفاته. له حواشٍ على الشرح المطول «للتلخيص»، وحواشٍ على شرح «المواقف»، وحواشٍ على «التلويح». (را: طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص ١١٤).

٧ ـ جلبي (سعدي): (ت ٩٤٥هـ/ ١٥٣٨ م).

هو سعد الله بن عيسى الشهير بسعدي جلبي، فقيه ومفسّر. ولد في ولاية قسطموني وتولى افتاء الديار الرومية. من تصانيفه: «حاشية على تفسير البيضاوي» و «حاشية على شرح الهداية». (را: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج ٤، ص ٢١٦).

٨ ـ الحِرنْانيّة:

الحِرنانيّون جماعة من الصابئة[1]، يقولون ان الصانع المعبود واحد وكثير. أما واحد، ففي الذات والأول والأصل والأزل. وأما كثير، فلأنه يتكثر بالأشخاص في رأي العين، وهي المدبرات السبعة والأشخاص الأرضية الخيّرة العالمة الفاضلة، فإنه يظهر بها ويتشخص بأشخاصها ولا تبطل وحدته في ذاته. وقال الحرنانيون: إن

(١) في اللغة يقال: صبأ الرجل، إذا مال وزاغ. وبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق، وزيغهم عن نهج الأنبياء، قيل لهم الصابئة. والصائبون يصلون ثلاث صلوات، ويغتسلون من الجنابة ومس الميت. وحرّموا أكل الخنزير والكلب، ومن الطير ما له مخلب، والحمام. ونهوا عن السكر والاختتان، والطلاق لا يجوز الا بحكم حاكم، ولا يجمعون بين امرأتين.
(را: الشهرستاني، الملل والنحل، ص ١٠٨).

الأنواع من الحيوانات، من الإنسان وغيره، تبقى مدة ستة وثلاثين ألف سنة وأربعماية وخمس وعشرين سنة، إذا انقضى هذا الدور انقطعت الأنواع فيبتدىء دور آخر. وهذه هي القيامة الموعودة على لسان الأنبياء. ولا يتصّور إحياء الموتى ولا بعث من في القبور، كما في الآيات: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَاباً وَعِظَاماً أَنَّكُمْ مُخْرَجُوْن. هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُوْنْ﴾[٢]. (را: الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٢٢٤).

٩ ـ الحليمي: (ت ٩٠٠ هـ/ ١٤٩٥ م).

هو لطف الله بن يوسف الحليمي، الرومي. فاضل علّم بعض أولاد السلاطين بالقسطنطينية، وتوفي مقتولاً. من آثاره: بحر الغرائب في لغة الفرس، وكتاب في الفرائض. (را: كحالة، معجم المؤلفين، ج ٨، ص ١٥٦).

١٠ ـ الخواجه زاده: (ت ٨٩٣ هـ/ ١٤٨٧ م).

هو المولى مصلح الدين مصطفى بن يوسف البروسوي، المشتهر بين الناس بالمولى خواجه زاده. كان أبوه تاجراً وصاحب ثروة عظيمة، لكنه نشأ سيء الحال، لأنه لم يكن على طريقة أبيه. لقيه الشيخ العارف بالله تعالى ولي شمس الدين البخاري (ت ٨٣٣ هـ/ ١٤٢٩ م) ذات يوم، وعليه ثياب رديئة، ورأى أخوته متجملين بالثياب النفيسة. ولما قام عن المجلس دعاه بقربه فدنا منه. فقال له: لا تتأثر من سوء حالك فإن الطريق طريقك، ويكون لك إن شاء الله شأن عظيم[١].

وحلّ الخواجه زاده العلوم، وقرأ المعاني والبيان في مدرسة أغراس، ثم وصل إلى خدمة المولى حضر بك ابن جلال المدرّس في سلطانية بروسه، والذي أرسله إلى السلطان مراد خان وشهد له باستحقاقه التدريس، فأعطاه السلطان مدرسة الأسدية في بروسة.

وبعد انتقال السلطنة إلى السلطان محمد بن مراد خان، استدعى السلطان

---

(٢) سورة «المؤمنون» ٢٣. الآيات ٣٥، ٣٦ ك.

(١) را: طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص ٨١ ـ ٧٨٢

الخواجه زاده وجعله معلماً لنفسه ثم عيّنه قاضياً بالعسكر، كما أعطاه تدريس سلطانية بروسه وعينّ له كل يوم خمسين درهماً. وقد أمره السلطان محمد بالمباحثة مع المولى زيرك حتى ألزمه، وأعطاه مدرسته بقسطنطينية، وهناك صنّف كتاب «تهافت الفلاسفة» بأمر من السلطان.

وانتقل بعدها إلى أزنبيق، فولي القضاء فيها وتسلّم مدرستها. وقد جلس السلطان بايزيد على الحكم، فأعطاه سلطانية بروسّه وجعل له كل يوم مائة درهم.

وقد بلغ الخواجه زاده من العلم والشهرة مبلغفا عظيًما، حتى أنه كان يعترض على السيد الشريف في بعض المسائل، رغم إقراره بعدم الفضل عليه أو التساوي معه. قال: «ولا تظنن من كلامي هذا أني أدّعي الفضل على حضرة الشريف أو التساوي معه، فحاشا ثم حاشا، إنه استاذي في العلوم...»[١] وكان يقول: «ما نظرت في كتاب أحد بعد تصانيف السيد الشريف بِنِيّة الاستفادة»[٢].

من أهم مصنفاته كتاب «التهافت»، وحواشي شرح «المواقف»، وحواشي على شرح «هداية الحكمة» لمولانا زاده. وله شرح «الطوالع» وحواشي على «التلويح»، لكنها بقيت في المسودة.

وشهرة الخواجه زاده ترجع إلى كتاب «تهافت الفلاسفة»، والذي ألفّه بأمر السلطان في أربعة أشهر، كما ألّف علاء الدين الطوسي بأمره تهافتاً أيضاً، ولكن في ستة أشهر. وقد فضلوا كتاب الخواجه على كتاب الطوسي، وزاده السلطان محمد بن مراد «بغلة نفيسة، وكان ذلك هو السبب في ذهاب المولى الطوسي إلى بلاد العجم»[٣]. وقد ذُكر أن ابن المؤيد لما وصل إلى خدمة العلامة الدوّاني، قال له العلامة بأي هدية جئت إلينا؟ قال بكتاب التهافت للخواجة زاده. فطالعه الدوّاني مدة وقال: رضي الله عن صاحبه، لقد خلّصني من المشقّة حيث صنفّه، ولو صنفّته لبلغ هذه الغاية فحسب.

)٢) طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص ٨١.

(٢) الصفحة نفسها.

(٣) را: حاجي خليفة، كشف الظنون، ص ٥١٣.

والجدير بالذكر أن كتاب التهافت للخواجه زاده لم يحقق تحقيقاً علمياً بعد، وهو مطبوع طباعة بدائية بهامش تهافتي الغزالي وابن رشد[1]. كما أن أحداً لم يقم بدراسة حول الخواجة زاده بشكل عام، أو يحلل تهافته بشكل خاص، اللهم إلّا ما ورد من محاكمة بين كتب التهافت الأربعة[2]، وذلك في القسم الأول من هذا الكتاب.

توفي الخواجه زاده في مدينة بروسّة، ودفن فيها في جوار السيد البخاري سنة ٨٩٣ هـ/ ١٤٨٧ م. (را: طاشكبوي زاده، الشقائق النعمانية، ص ٧٦ ـ ٨٥. حاجي خليفة، كشف الظنون، ص ٥١٣).

١١ ـ الدبّوسي: (٤٣٠ هـ/ ١٠٣٩ م)

عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد، أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود. كان فقيهاً باحثاً، ونسبته إلى «دبوسية» بين بخارى وسمرقند. توفي في بخارى عن ٦٣ سنة. (را: الزركلي، الأعلام ج ٤، ص ٢٤٨).

١٢ ـ الدَّهرية:

ورد في «المنقذ من الضلال «للغزالي»: الدَّهريون، وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه بلا صانع. ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبداً. وهؤلاء هم الزنادقة». (را: الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٩).

١٣ ـ الدوّاني: (ت ٩٢٨ هـ/ ١٥٢٢ م، وورد في الأعلام للزركلي ٩١٨ هـ/ ١٥١٢ م).

هومحمد بن أسعد الصديقي الدوّاني جلال الدين. قاضٍ وباحث، فقيه ومتكلم ومنطقي، ويُعد من الفلاسفة. ولد في دوّان من بلاد كازرون، وسكن

(١) مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د. ت.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالي، الذخيرة أو تهافت الفلاسفة للطوسي، تهافت الفلاسفة للخواجه زاده، وتهافت التهافت لابن رشد.

شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي فيها. من أهم مؤلفاته: «انموذج العلوم» خ، «تعريف العلم» خ، «اثبات الواجب» ط، «حاشية على التجريد» ط، و «شرح العقائد العضدية» ط، وغيرها. (را: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج ٩، ص ٤٧).

١٤ - ديموقراطيس: (Démocrite)

هو طبيب يوناني قديم، وحكيم مشهور في زمانه. كان قد ركّب لنفسه شراباً حفظ به مزاجه من الأمراض طول حياته، وهو شراب نافع لضعف الكبد والمعدة، وغلظ الطحال وفساد المزاج البارد. وكان يقول في المبدع الأول انه ليس هو العنصر فقط، ولا العقل، بل الأخلاط الأربعة، وهي الاسطقسات، أي أوائل الموجودات كلها. كان هو وأبقراط في زمان واحد قبل افلاطون. عاش من سنة ٥٠٠ - ٤٠٤ ق.م، ومنهم من يقول من سنة ٤٥٧ - ٣٥٩ ق.م والمؤكد أنه كان معاصراً لكل من سقراط وبروتاغوراس، وهو من مؤسسي المذهب الذّري[1]. (را: الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٣٤٨ه والقفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماءص ١٢٤).

١٥ - ذو الرمّة: (ت ٧٣٥ م)

هو غيلان بن عقبة، وصاحبته ميّة. من كبار شعراء العصر الأموي، كان معاصراً للفرزدق وجرير، وتوفي نحو ٧٣٥ م. وقد ورد في الأغاني: «... عن عنبسة النحوي قال: قلت الذي الرمة وسمعته ينشد ويقول:

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولين بالألباب ما تفعل الخمر

قال، فقلت له: فهلّا قلت فعولان؟»[2].

١٦ - الرازي (فخر الدين): (٥٤٣ - ٦٠٦ هـ/ ١١٤٩ - ١٢١٠ م).

هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التميمي، البكري.

---

(١) را: Voilquin (Jean), Les Penseurs grecs Avant Socrate (G.F., Paris, 1964), p 162

(٢) الأصفهاني، الأغاني، مجلد ١٧ (دار الثقافة، بيروت ١٩٥٩)، ص ٣٣٤.

الطورستاني، الرازي، الشافعي، المعروف بالفخر الرازي (أبو عبد الله فخر الدين). . . . مفسر، متكَلِم فقيه، أصولي، حكيم، أديب، شاعر وطبيب. مشارك في كثير من العلوم الشرعية والعربية والحكمية والرياضية. ولد بالرّي من أعمال فارس . . . توفي بهراة، من أهم تصانيفه (التي تزيد على المائتين): مفاتيح الغيب في تفسير القرآن، المحصّل، شرح الاشارات لابن سينا. وكتاب الأربعين (را: كحالة، معجم المؤلفين، ج ١، ص ٧٩).

١٧ ـ الراغب (أبو القاسم): (ت ٥٠٢ هـ/ ١١٠٨ م)

الحسين بن محمد بن الفضل، المعروف بالراغب الأصفهاني (أبو القاسم). أديب، لغوي، حكيم، مفسّر. من تصانيفه الكثيرة: تحقيق البيان في تأويل القرآن، والذريعة إلى مكارم الشريعة، (را: كحالة، معجم المؤلفين، ج ٤، ص ٥٩).

١٨ ـ سمرقند:

يقال لها بالعربية سمران، وهي بلد معروف قيل انه من أبنية ذي القرنين بما وراء النهر، مبنية على جنوبي وادي الصُغُد. (وبالبطيحة من أرض كسكر قرية تسمى سمرقند أيضاً) وكان اسمها شمركند (أي هدمها الملك شَمِر) فعرّبتها العرب فقالت سمرقند. قال الأصمعي: «مكتوب على باب سمرقند بالحميرية: بين هذه المدينة وبين صنعاء ألف فرسخ». را: ياقوت الحموي، معجم البلدان مجلد ٣ (بيروت، ١٩٥٧)، ص ٢٤٦ .

١٩ ـ سيبويه: (ت ١٧٩ هـ/٧٩٥ م)

هو أبو بشر (ويقال أبو الحسن) عمرو بن عثمان بن قنبر، مولى بني الحارث، وسيبوية تعني بالفارسية رائحة التفاح. أخذ النحو عن أستاذه الخليل. وأخذ اللغات عن أبي الخطاب (الأخفش الكبير). قدم إلى العراق أيام الرشيد، وتوفي بفارس وله من العمر نيف وأربعون سنة. وذلك سنة ١٧٩ هـ. عمل كتابه في النحو ولم يسبقه لى مثله أحد قبله، ولم يلحق به أحد بعده. وكان المبرّد يقول لمن يريد أن يقرأ عليه

كتاب سيبويه: «هل ركبت البحر؟ وكان المازني يقول: «من أراد أن يعمل كتاباً كبيراً في النحو بعد سيبويه فليستحي». (را: ابن النديم، الفهرست، ص ٧٦).

٢٠ ـ السيرافي: (٢٨٩ ـ ٣٦٨ هـ/ ٨٩٧ ـ ٩٧٩ زم)

الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي (أبو سعيد). عالم مشارك في النحو، والفقه، واللغة، والشعر، والعروض، والقراءات، والفرائض، والحديث، والكلام، والحساب، والهندسة. ولد بسيراف على ساحل البحر من أرض فارس ومضى إلى عمان، ثم عاد إلى سيراف. وورد إلى بغداد، فتولى القضاء، توفي بها في رجب، ودفن بمقبرة الخيزران. من تصانيفه «شرح كتاب سيبوية في النحو. . .». (را: عمر كحالة، معجم المؤلفين، ج ٣، ص ٢٤٢).

٢١ ـ صاحب المحاكمات (قطب الدين الرازي): (ت ٧٦٦ هـ/ ١٣٦٤ م).

ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون:

« . . . والمحاكمة بين الشارحين الفاضلين المذكورين[١]، للمحقق قطب الدين محمد بن محمد الرازي ، المعروف بالتحتاني، المتوفي سنة ٧٦٦ هـ. كتبها بإشارة من العلاّمة قطب الدين الشيرازي لمّا عرض عليه ماله من الأبحاث والاعتراضات على كلام الإمام[٢]. فقال له العلامة قطب الدين: التعقّب على صاحب الكلام الكثير يسير. وانما اللائق بك ان تكون حكمًا بينه وبين النصير. فصنّف الكتاب المشهور بالمحاكمات، وفرغ في أواخر جمادى الآخرة سنة ٧٥٥ هـ»[٣].

٢٢ ـ الكرّامية:

هم أصحاب أبي عبد الله، محمد بن كرّام[٤]. وهو ممن يثبت الصفات، إلاّ

(١) نصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي.
(٢) فخر الدين الرازي.
(٣) حاجي خليفة. كشف الظنون، مجلد ١ ص ٩٥.
(٤) ت ٢٥٥ هـ/ ٨٦٨ م.

أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه. فقد دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته، أي الجهة التي يلاقي منها عرشه، وهذا شبيه بقول الثنوية. وقد بلغ اتباع محمد بن كرام في خراسان وحدها أكثر من عشرين ألفاً، وكان له مثل ذلك في أرض فلسطين. من مذهبهم جواز: قيام كثير من الحوادث بذات الباري تعالى، وأثبتوا لله الصفات القديمة. (العلم والقدرة والمشيئة)، وقالوا له يد لاكالأيدي ووجه لا كالوجوه. والامامة تثبت باجماع الأمة دون النص والتعيين، إلّا أنهم جوّزوا عقد البيعة لإمامين في قطرين[1]. (را: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٠٣).

٢٣ ـ محمد الثاني، سلطان العثمانيين:

أبو الفتح، أو محمد الفاتح، محمد بن مراد خان. يعد من أهم سلاطين بني عثمان. خلف أباه مراد خان في سنة ١٤٥١م بعد أن قتل أخاه أحمد. وهاجم القسطنطينية وفتحها في ٢٩ نوار ١٤٥٣م حيث دخلها بنفسه. ثم أمر بتشييد أسوارها وإعادة تعميرها، وجعلها عاصمة له ومقراً. من أهم آثاره العمرانية آيا صوفيه، وجامع السلطان محمد (الفاتح). وقد اهتم اهتماماً كبيراً بالمدارس والمستشفيات، وألحق بالمساجد معاهد للتعليم تتسع لسكنى الأساتذة والطلاب. أخضع بلاد الصّرب، وحارب البندقية، وقضى نحبه وهو يهم بمهاجمة رودس سنة ١٤٨١ بين اسكدار وجبسة في آسيا الصغرى، وعمره اثنان وخمسون عاماً (را: بروكلمن، تاريخ الشعوب الاسلامية، ص ٤٢٩).

٢٤ ـ المجوس:

أثبتت المجوسية أصلين اثنين قديمين يقتسمان الخير والشر، أحدهما النور، يزدان، والثاني الظلمة، أهرمن. ومسائلهم تدور على قاعدتين:

١ ـ بيان سبب امتزاج النور بالظلمة.
٢ ـ وبيان سبب خلاص النور من الظلمة.
وقد جعلوا الامتزاج مبدأً والخلاص معاداً.

---

(١) علي في العراق والمدينة، ومعاوية في الشام.

إلّا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي والظلمة محدثة. وأماكن العبادة عند المجوس هي بيوت النيران. وقد بنوا منها الكثير في طوس وبخارى، وجدّد زردشت بيت نار في نيسابور. والمجوس انما يعظمون النار لِمعانٍ فيها، منها أنها جوهر شريف علوي، ومنها أنها ما أحرقت الخليل إبراهيم، ومنها ظنهم أن التعظيم لها ينجيهم في المعاد من عذابها. «وبالجملة هي قبلة لهم، ووسيلة وإشارة، والله أعلم[١]» (را: الشهرستاني، الملل والنحل).

٢٥ ـ ما لبرانش: ١٦٣٨ ـ ١٧١٥ م[٢].

قسيس فرنسي، لم يجد شيئاً من المسيحية في فلسفة أرسطو، ولا هو تذوّق اللاهوت المدرسي، فاتخذ من القديس أوغسطين[٣] أستاذه الأكبر. وهو معجب بديكارت (Descartes 1596 « 1650)إعجاباً شديداً، وقد عمل على إنشاء فلسفة مسيحية لا تدين للفلاسفة الوثنيين بشيء. ولد في باريس في آب ١٦٣٨ م وتوفي فيها في تشرين الأول ١٧١٥ م. وهو معاصر لكل من لا ينز وسبينوزا وغاليليه (را: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٠٠ (Larousse, Dictionnaire de la Philoqophie, p 17.

٢٦ ـ هيوم: (David Hume ١٧١١ ـ ١٧٧٦ م)

ديفيد هيوم، فيلسوف انكليزي، يرجع مذهبه إلى نقطتين: حسيّة وتصورية، ويقوم أساساً على التجارب ويسمى بالمذهب التجريبي. سافر إلى فرنسا في الثالثة والعشرين من عمره بعد أن تخلى عن دراسة القانون وضحى بالتجارة، وراح يفكر ويحرر. شغل منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس، وكان موضع حفاوة الأوساط الفلسفية والأدبية. ثم عاد إلى انكلترا بصحبة جان جاك روسو، وعين وزيراً لأسكتلندا. يدور تفكيره وفقاً للمبدأ الحسي.

(را: يوسف، كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٧٥.)

(V: Larousse, Dictionnaire de la Philosophie, P 136.)

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٥٤.

(٢) را: Malebranche, Pages Choisies, p 4 - 6.

(٣) Siant Augustin (345 - 430)

معجم مصطلحات الذخيرة

يشتمل هذا المعجم على المصطلحات التي عرّفها وشرحها الطوسي نفسه، أو التي أورد تعريفها عن غيره، كالفلاسفة مثلاً. وهي بحسب أحرف الهجاء:

١ ـ أزلية الامكان وامكان الأزلية (أزل):

«... قال جمهور المحققين: إن أزلية الامكان غير امكان الأزلية، وغير مستلزم له. وبينوه بأنا ان قلنا: **امكانه أزلي**، فالأزل في المعنى ظرف الامكان، فيلزم كون ذلك الشيء متصفاً بالامكان اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف. وهذا المعنى ثابت للعالم، وللحوادث اليومية، ولفاعليةالباري لها أيضاً. وإذا قلنا: **أزلية ممكنة**، فالأزل في المعنى ظرف لوجوده، أي وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن...» ق (٢٤ ـ أ).

٢ ـ الثبوت (ثبت):

«وأما الثبوت الذي هو الرابطة بين الشيئين، فهو ليس بوجود حقيقة. ألا يُرى أن للعمى ثبوتاً في الخارج لزيد وليس له وجود فيه قطعاً؟» ق (٧٠ ـ ب).

٣ ـ حادث (حدث):

«أي كائن بعد أن لم يكن» ق (٦ ـ أ). والحدوث يطلق على معنيين: «أحدهما المسبوقية بالعدم، وهو الحدوث الزماني. والثاني المسبوقية بالغير، أي الاحتياج اليه، وهو الحدوث الذاتي. والعالم حادث بهذا المعنى بالاتفاق». ق (٦ ـ ب).

٤ ـ الحركة (حرك):

الحركة بمعنى القطع «هي ما يحصل في الحسّ المشترك بواسطة سيلان الحركة وسرعة انتقالها من حد إلى حد، من الأمر الممتد المنقسم إلى الماضي والمستقبل» ق (١١ ـ ب). و«المسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها، لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال». ق (١٢ ـ أ).

٥ ـ الادراك (درك)

«هو حصول صورة المُدْرَك عند المُدْرِك». ق (١٠٧ ـ ب).

٦ ـ الترتّب (رتب):

«إن الترتب بين الشيئين معناه أن يكون أحدهما سابقاً والآخر مسبوقاً. والسابقية والمسبوقية متضايفتان». (٨ ـ أ).

٧ ـ الزمان (زمن):

«الزمان بمعنى الأمر الممتد ـ الذي يمكن أن يفرض له أجزاء بعضها قبل وبعضها بعد ـ أمر موهوم لا وجود له في الجارج. وانما الموجود فيه شيء بسيط غير قار، مسمّى بالآن السيال، يحصل في الخيال من سيلانه وعدم استقراره ذلك الأمر الممتد». ق (١٤ ـ ب). «إذ ماهيته مقتضية للانقضاء والتصرّم». ق (١٩ ـ ب).

٨ ـ السحر (سحر):

«مبدأه تأثيرالنفس الإنسانية في جسم غير بدنها». ق (٩٤ ـ ب)

٩ ـ المضايف (ضاف):

«فأي جزء نأخذه من أجزاء السلسلة يجب أن يكون فيها قبله عدد السابقيات أزيد بواحد من عدد م المسبوقات، ليكون ذلك الواحد مضايفاً للمسبوقية التي فيه.

وكذا يجب أن يكون فيما بعده عدد المسبوقيات أزيد بواحد من عدد السابقيات، ليكون مضايفاً للسابقية التي فيه. . » ق (٨ ـ ب).

١٠ ـ التطابق (طبق):

«تحقق التطابق بين أجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معاً في الخارج ليلزم من انطباق المبدأ على المبدأ انطباق الثاني على الثاني، والثالث على الثالث. وهكذا، فيتحقق التطابق في الخارج، أو على اقتدار العقل، على أن يلاحظ أجزاءهما مفصلة. ويعتبر موازاة كل جزء من احداهما مع جزء من الأخرى، ليتحقق التطابق في الذهن. لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له. فإذا لم تكن الأجزاء موجودة معاً في الخارج، ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصّلة، لا يتصوّر تطبيق». ق (٩ ـ ب).

١١ ـ الطلسمات (طلسم):

«مبدأها تمزيج القوى السماوية بالأرضية. وذلك أن القوى السماوية فواعل للحوادث. وللحوادث شرائط بها تصير قابلة لتأثير تلك القوى فيها. فمن عرف تلك القوى والشرائط، وقدر على الجمع بينهما، تصدر منه آثار غريبة خارقة للعادة». ق (٩٤ ـ ب).

العادة (عاد):

«والعادة عبارة عن الأمر لمستمر المشاهد مراراً». ق (٩٦ ـ ب).

١٣ ـ المعاد (عاد):

«ومعنى المعاد الجسماني، رجوع البدن الأول إلى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأي. ورجوع مثله إليه بعد العدم على رأي. ورجوع أجزاء البدن الأول إلى الاجتماع كما كانت بعد التفرق، على رأي. ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به، فقط رجوع النفس إلى عالم التجرد، والانقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية. وعند من يقول بهما معاً معناه رجوع النفس إلى التعلق بالبدن

بعد مفارقتها عنه». ق (١١٢ ـ أ).

١٤ ـ العزيمة (عزم):

«هي الاستعانة بالأرواح الساذجة». ق (٩٥ ـ أ).

١٥ ـ العارض والعروض (عرض):

«وهذا على وجهين: اما أن تكون ماهية ووجود عارض لها تكون به موجودة، كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور. واما أن يكون موجود عرض له موجود آخر، كسائر الموصوفات وصفاتها الوجودية». ق (٤٤ ـ ب)

١٦ ـ العقل (عقل):

«وأما العقل، فمن شأنه إدراك الكليات ومعرفة أحكامها». ق (٨ ـ أ)

١٧ ـ المتعلق (علق):

«إن لكلِ حادث قبل حدوثه متعلّقاً، هو محل لإمكانه. وهذا الإمكان يسمى قوة لذلك المحل، بالنسبة إلى ذلك الحادث ما لم يوجد». ق (٢٥ ـ ب).

١٨ ـ العالَم (علم):

«وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته، من الجواهر والأعراض، علوية كانت أو سفلية». ق (٦ ـ أ).

١٩ ـ العِلم (علم):

أورد الطوسي عن الفلاسفة «العلم عندهم هو الصورة نفسها... فصار حاصل مذهبهم على ما اختاره الأكثرون، أن العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني». ق (٧١ ـ أ).

٢٠ ـ التعينّ (عين):

«ما به يتميّز الموجود عن جميع ما عداه». ق (٥٢ ـ أ).

٢١ ـ الفاعل المختار (فعل):

«ان معنى كون الفاعل مختاراً، انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل. لا أنه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل. فلا يلزم أن يكون العدم أثراً له، بل أن لا يكون أثراً له». ق (١٧ ـ ب).

٢٢ ـ الفصل والجنس (فصل):

«. . . جزءان عقليان للماهية المركبة في العقل، كالإنسان مثلاً، فإنه ليس في الخارج شيء موجود هو الحيوان، الذي هو جنسه، وآخر هو الناطق، الذي هو فصله، يكون مجموعهما الانسان وإلاّ لامتنع حمل أحدهما على الآخر. بل في الوجود شيء واحد هو زيد مثلاً، فإذا تصوره العقل ينتزع منه ماهية كلية من أمر مبهم، محتمل للإنسان والفرس وغيرهما، غير مطابق بنفسه لشيء منها، وهو جنسها الذي هو الحيوان. ومن أمر آخر يحصّل الأول ويعيّنه، أي يجعله مطابقاً لحقيقة زيد، وهو فصلها الذي هو الناطق. فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد، وهي الإنسان. فهما جزءان عقليان للإنسان لا خارجيان». ق (٥٢ ـ ب).

٢٣ ـ الفلاسفة (فلسف):

هم الذين «تعمقوا في النظر والاستدلال، وجعلوا العقل في حقائق الأمور ـ وان كانت من الالهيات ـ حاكماً على الاطلاق، مدركاً بالاستقلال. ولم يلتفقوا إلى ما نطق به الوحي الصريح، مع أن ما يخالفه ليس مقتضى النظر الصحيح»ـ ق (٢ ـ أ).

٢٤ ـ القدم والأزلية (قدم):

«. . . القدم، أي الوجود غير المسبوق بالعدم». ق (٤٥ ـ أ) و «كثيراً ما يراد من قدم الشيء طول زمان وجوده، مثل قوله تعالى: كالعُرْجُونِ القديم. أو طول زمان انقضائه، كما يقال مثلاً: قدماء الفلاسفة». ق (١ ـ ب) هامش.

القصد (قصد):

«كثيراً ما نقصد إلى شيء ونريد أن نفعله، ثم لا نفعله عقيب حدوث القصد. بل قد نؤخره زماناً طويلاً، لأنّا نقول: ذلك القصد ليس بإرادة، بل هو عزم على الفعل. وهو يكون قبل الإرادة والفعل، ولا يوجد الفعل بمجرده. فأما إذا تحققت الإرادة ولم يكن هناك مانع من الفعل، لم يتخلف عنها الفعل البتة». ق (١٣ ـ أ).

٢٦ ـ الكثرة (كثر):

«والكثرة في الأشياء تتحقق:

ـ اما بحسب الجزئيات، كما يقال: في الإنسان كثرة، أي له أفراد متعددة.

ـ أو بحسب الأجزاء الذهنية بأن تكون ماهية الشيء مركبة من جنس وفصل.

ـ أو بحسب الأجزاء الخارجية، . . . إما متمايزة في الوضع، كتركب الإنسان من الرأس واليد والرجل. . وإما غير متمايزة فيه، كتركب الأجسام من الهيولي والصورة على زعم الفلاسفة.

ـ أو بحسب المعروض والعارض». ق (٤٤ ـ ب).

٢٧ ـ الإمكان الإستعدادي (مكن):

«وهو غير الإمكان الذاتي، لأنه أمر موجود من قبيل الكيف، دون الإمكان الذاتي فإنه اعتبار عقلي كما عرفت. ولأنه بالنسبة إلى كل حادث متعدد، بل غير

متناه، دون الذاتي فإنه واحد. ولأنه غير لازم لماهية الممكن، دون الذاتي فإنه لازم لها ممتنع الانفاك عنها. ولأنه حال في مادة الحادث لا فيه، دون الذاتي فإن محله الممكن نفسه. ولأنه متفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف، دون الذاتي، فإنه لا يتفاوت أصلاً». ق (٢٧ ـ ب).

٢٨ ـ نفس الأمر (نفس):

عبارة «نفس الأمر» في قولنا: «العنقاء ممكن في نفس الأمر... المراد بها ليس هو الخارج، لأن العنقاء ليس موجوداً في الخارج فلا يعقل اتصافه بشيء فيه. ولا الذهن، لأنه كذلك سواء تعقّلهذهن أولاً. والفرق بالصدق والكذب، بين هذا القول، وبين قولنا: العنقاء ممتنع في نفس الأمر. مع كونهما حاصلين في الذهن على السواء. فنقول: المراد بها نفس العنقاء والأمر هو العنقاء. وكذا في جميع موارد استعمالها، المراد بالأمر هو المحكوم عليه...». ق (٢٢ ـ أ).

و «نفس الأمر معناه نفس الشيء في حد ذاته، على أن الأمر هو الشيء نفسه». ق (٦٩ ـ ب).

٢٩ ـ النفس الأرضية:

قال عن الفلاسفة: «فعرّفوا النفس الأرضية بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة. ومعنى الكمال ما يتمم النوع وهو قسمان: لأنه إما أن يتممه في ذاته، ويسمى كمالاً أول ومنّوعاً، كالصورة السريرية مثلاً. وإما في صفاته، ويسمى كمالاً ثانياً، كالحركة والوضع وسائر الصفات. فالكمال الأول يتوقف عليه النوع، والكمال الثاني يتوقف على النوع». ق (٩٩ ـ أ).

٣٠ ـ النفس الفلكية:

«وأما النفس الفلكية، فهي كمال أول لجسم طبيعي، ذي إدراك وحركة دائمين». (٩٩ ـ ب).

٣١ ـ النفس على الاطلاق:

«فالأقرب أن تُعرَّف النفس على الاطلاق، بما ذكره أبو علي في الشفاء، من أن كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة، عادمة للإرادة فإنا نسميه نفساً. فما ذكره مفهوم عام مشترك بين النفوس السماوية والأرضية كلها، مختص بها». ق (١٠٠ ـ أ).

قوى النفس الأرضية لبقاء الشخص:

٣٢ ـ الجاذبة:

«وهي قوة تجذب الغذاء، أي ما من شأنه أن يصير كله أو بعضها جزءاً للمغتذي. . .». ق (١٠٠ ـ ب)

٣٣ ـ الماسكة:

«وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة إلى أن يصير كيلوساً، وفي الكبد إلى أن يصير كيموساً. . . وفي العروق إلى أن يتميّز ما يصلح غذاء لكل عضو وفي كل عضو إلى أن يستحيل إلى مشابهة ذلك العضو مشابهة تامة ويلتصق به». (١٠٠ ـ ب).

٣٤ ـ الهاضمة:

«وهي قوة تفيد ما جذبته الجاذبة ومسكته الماسكة، انطباخاً ونضجاً، حتى صالحاً لأن يصير جزءاً من المغتذي». ق (١٠٠ ـ ب).

٥ ـ الغادية:

«وهي قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو، بدلاً عما يتحلّل تحصل فيه صورته». ق (١٠١ ـ أ).

٣٦ ـ النامية:

«وهي قوة تجعل الغذاء متداخلاً بين العضو، وتضمه اليها لتزيد في أقطاره الثلاثة زيادةمعتداً بها، على ما يناسب طبيعة ذلك العضو، إلى أن يصل البدن إلى اعتداله في المقدار. ثم تقف عن العمل». ق (١٠١ ـ أ).

قوتان لبقاء النوع:

٣٧ ـ المولِّدة:

«وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم ... جزءاً، ليكون كالبذر لشخص آخر من نوع الأول كما هو الأكثر ، أو من جنسه». ق (١٠١ ـ ب).

٣٨ ـ المصوِّرة:

«وهي قوة في الرحم، تفيد تلك ا لأجزاء المتخالفة الحقيقة أو الاستعدادات الصور والقوى والأشكال والمقادير، التي بها يصير مثلاً بالفعل». ق (١٠١ ـ ب).

القوى المدركة:

٣٩ ـ الحس المشترك:

«وهي التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها. ومحل هذه القوة مقدم البطن الأول من الدماغ». ق (١٠١ ـ ب).

٤٠ ـ الخيال:

«وهي قوة حافظة لتلك الصور[1] بعد غيبوبتها عن الحس المشترك. فهو

(١)يعني صور المحسوسات.

كخزانة للحس المشترك. ومحلها مؤخر البطن الأول من الدماغ». ق (١٠٢ ـ أ).

٤١ ـ الوهم:

«وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني الجزئية الكائنة في المحسوسات كصداقة زيد المدركة لعمرو عند الاحساس به وبأحواله، وعداوة الذئب المدركة للبهيمة عند احساسها به. ومحلها مؤخر البطن الثاني من الدماغ». ق (١٠٢ ـ أ).

٤٢ ـ الحافظة:

«وهي قوة حافظة للصور التي أدركها الوهم، فهي كالخزانة له بمنزلة الخيال للحس المشترك. ومحلها مقدم البطن الثالث». ق (١٠٢ ـ أ).

المتصرِّفة:

«وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات بالحواس الظاهرة، والمعاني الجزئية المأخوذة منها. بل وفي صور المعقولات الصرفة أيضاً... فإن كان مستعملها العقل في مدركاته تسمى مفكرة. وان كان هو الوهم تسمى متخيِّلة. ومحلها مقدم البطن الثاني». ق (١٠٢ ـ أ).

٤٤ ـ قوى الحركة الإرادية:

«... فهي أيضاً قوى اما فاعلة للحركة أو باعثة ومعينة عليها؛ والثانية تسمى نزوعية وشوقية. فإن كانت باعثة على الحركة، لنيل ما تخيله المتحرك نافعاً تسمى شهوية. وان كانت لدفع ما تخيله ضاراً تسمى غضبية..». ق (١٠٢ ـ أ)

٤٥ ـ النقض (نقض):

«واعلم أن معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته في شيء، مع

تخلّف الحكم عنه. فجوابه: اما بمنع جريان الدليل في صورة النقض، لعدم صدق بعض مقدماته فيها، واما بمنع تخلّف الحكم عنه فيها». ق (١٠ - أ).

٤٦ - الوجود الظلي والوجود الأصيل (وجد):

«. . . الشيء قد يوجد بوجود يترتب عليه آثار ذلك الشيء، ويثبت له أحكامه، مثل تجفيف المجاور (واسخانه واحراقه وتنويره) للنار. ويسمى هذا الوجود وجوداً خارجياً وأصيلاً. ويسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة». ق (٦٨ - ب)

٤٧ - الوهم (وهم):

«شأن الوهم إدراك الجزئيات ومعرفة أحكامها، لا معرفة أحكام الكليات». ق (٨ - أ).

٤٨ - الوضع (وضع):

«المراد بالوضع هو هيئة تعرض للشيء، بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض، وبسبب نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه. فالقيام والقعود وضعان، وكذا الانتصاب والانتكاس. ولا شك أن مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم». ق (٦٥ - ب).

* * *

المصادر والمراجع

المراجع العربية :

١ ـ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت ١٩٦٥.
٢ ـ ابن النديم، الفهرست، القاهرة ١٣٤٨ هـ.
٣ ـ ابن رشد، تهافت التهافت، (مطبعة مصطفى البابي الحلبي) القاهرة د. ت.
٤ ـ ابن رشد: تهافت التهافت، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦٤.
٥ ـ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، بيروت د. ت.
٦ ـ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القاهرة ١٩٦٠.
٧ ـ الأصفهاني (أبو الفرج)، الأغاني، بيروت ١٩٥٩.
٨ ـ الأعسم (عبد الأمير)، نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي. . ، بيروت ١٩٧٥.
٩ ـ بدوي (عبد الرحمان)، أرسطو عند العرب، الكويت ١٩٧٨.
١٠ ـ البغدادي (اسماعيل باشا)، هدية العارفين، اسطنبول ١٩٥١.
١١ ـ البغدادي (عبد القاهر بن طاهر)، الفَرْقُ بين الفِرَقْ، القاهرة ١٩١٠.
١٢ ـ بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت ١٩٦٥.
١٣ ـ حاجي خليفة، كشف الظنون، اسطنبول ١٣٦٢ هـ/ ١٩٤٣ م.
١٤ ـ الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ط ثانية (بيروت د. ت) وط. رابعة، بيروت ١٩٧٩.
١٥ ـ السيد (فؤاد)، فهرس المخطوطات المصورة، القاهرة ١٩٥٤.
١٦ ـ الشهرستاني (أبو الفتح)، المِلَلُ والنِحَل، القاهرة ١٩٦١.
١٧ ـ طا شكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، بيروت ١٩٧٥.
١٨ ـ الطهراني (آغا بزدك)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، طهران ١٣٦٠ هـ.
١٩ ـ الطوسي (علاء الدين)، الذخيرة، مخطوط كوبريلي رقم ٧٩٩.
١٠ ـ عبد الباقي (محمد فؤاد)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة ١٣٧٨ هـ.
٢١ ـ الغزالي، المنقذ في الضلال (ترجمة الأب فريد جبر)، بيروت ١٩٥٩.
٢٢ ـ فخري (ماجد)، ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت ١٩٦٠.

٢٣ ـ القفطي (جمال الدين)، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة ١٣٢٦ هـ.
٢٤ ـ كحّالة (عمر رضا)، معجم المؤلفين، دمشق ١٩٥٧.
٢٥ ـ كرم (يوسف)، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة ١٩٦٢.
٢٦ ـ اللكنوي (أبو الحسنات)، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، القاهرة ١٣٢٤ هـ.
٢٧ ـ المنجّد (صلاح الدين)، قواعد تحقيق المخطوطات، بيروت ١٩٧٠.
٢٨ ـ المنجد في اللغة، الطبعة الثالثة والعشرون (دار المشرق) بيروت ١٩٧٥.
٢٩ ـ المنجد في الأعلام، الطبعة الثامنة (دار المشرق) بيروت ١٩٧٦.
٣٠ ـ هارون (عبد السلام)، تحقيق النصوص ونشرها، ط. ثالثة، كويت د. ت.
٣١ ـ ياقوت الحموي الرومي، معجم البلدان، بيروت ١٩٥٧.

المراجع الأجنبية

٣٢ ـ Brockelman, G. A. L. Brill 1942.
٣٣ ـ Larousse, Dictionnaire De la Philosophie, Paris 1964.
٣٤ ـ Malebranche, Pages Choisies, Paris 1959.
٣٥ ـ Voilquin (Jean), Les Penseurs Grecs Avant Socrate, Paris 1964.

فهــرس الموضوعـات
وجداول المسائل الواردة

* * *

القسم الثاني: النّص

جدول المسائل

جدول المسائل

جدول المسائل

جدول المسائل

جدول المسائل:

جدول المسائل:

جدول المسائل:

جدول المسائل:

جدول المسائل:

جدول المسائل:

جدول المسائل الواردة:

جدول المسائل:

جدول المسائل:

* * *

القسم الثالث: الفهارس

• • •